
7058
S/A

المجلد الثاني من كشف الأسرار لعبد العزيز
البخاري على أصول الإمام فخر الإسلام أبي
الحسن علي بن محمد بن حسين البزدوي رحمهما
الله بغفرانه

طبع في مطبعة الشركة الصحافية العثمانية
صانها الله تعالى عن الآفة والبلية

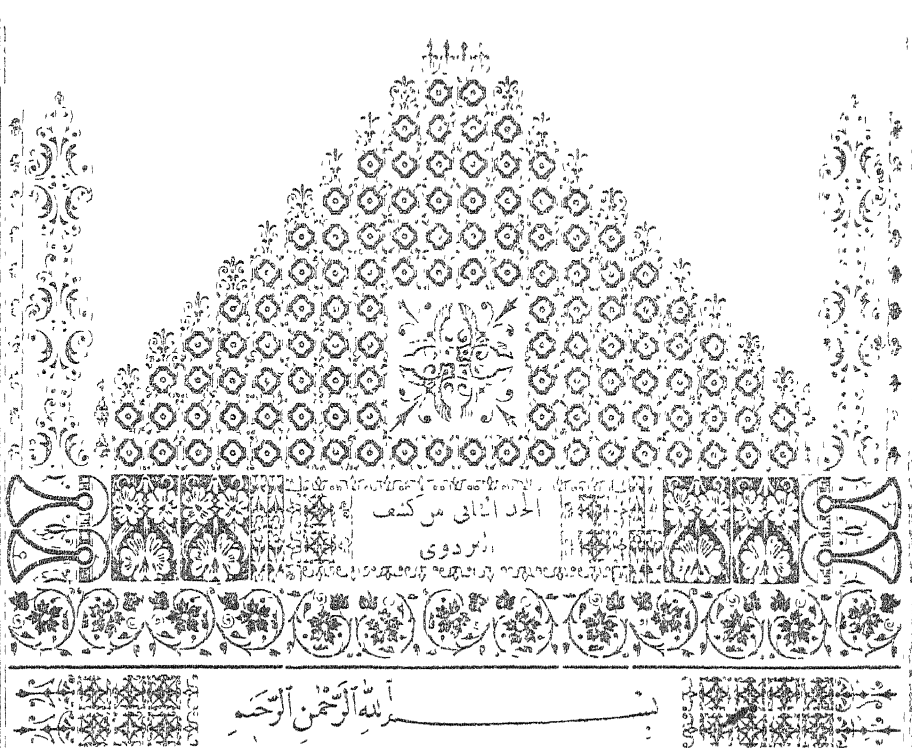
صحيفه

صحيفه

تمت

الكلام في الجمع المعرف يأتي بعد هو لهذا ذكرت هذه النظائر في التقويم والميزان واصول الفقه لابي اليسر بلفظ التنكير فقيل كقولنا رجال ونساء ومسلمون ومسلمات قوله (اما صيغته فموضوعة للجمع) اي صيغة هذا العام الذي نحن بصدده فموضوعة للجمع لان واضع اللغة ما وضع هذه الالفاظ اعني الفاظ الجموع الا لاعداد مجتمعة الا ترى انه يقال للواحد رجل وللاثنين رجلان وللثلاثة والالف رجال * واما معناه فلا اشكال فيه لانه يدل على اعداد مجتمعة . قال شمس الائمة وهو عام بمعناه لانه شامل لكل ما يتناوله عند الاطلاق قوله (وذلك شامل) اي العام بصيغته ومعناه شامل لجميع ما ينطلق عليه هذا الاسم عند الاطلاق ان امكن العمل به والا فينطلق على الثلاثة لان الثلاثة اقل ما ينطلق هذا اللفظ عليه فصار اولى من غيره بعد انتفاء الكل لانه ثابت بيقين وفيما زاد عليه شك واحتمال * وحاصله ان الجمع المنكر عام عندنا اي متناول للكل عند عدم المانع وعند وجوده محمول على اخص الخصوص وعند بعض من شرط الاستغراق في العموم ليس بعام بل يحمل على اخص الخصوص وان امكن العمل بالعموم لان رجالا في الجموع كرجل في الوحدان وكما ان رجلا حقيقة في كل فرد على سبيل البدل كذلك رجال حقيقة لكل جمع على البدل ولهذا يصح نعته باي عدد شاء فيكون حقيقة في القدر المشترك بين الجموع وهو مطلق الجمعية * واما ان اطلاقه يصح على الكل بطريق الحقيقة وعلى ما دونه ايضا باعتبار معنى الجمعية والحمل على ما دونه ادخال له في حيز الاجمال اذ ليس من اقسام الجموع ما يمكن حمله عليه لاستواء الكل في معنى الجمعية فلم يبق الا ان يحمل على الثلاثة المتيقن او على الكل والكلمة موضوعة للشمول والعموم فيكون حملها على الكل اقرب الى تحقيق العموم واعم فائدة فكان اولى قوله (ولهذا قلنا) اي ولانه يطلق على الاقل وهو الثلاثة عند تعذر العمل بالكل قلنا اذا قال ان اشتريت عبيدا فكذا انه يقع على الثلاثة فصاعدا لما قلنا . ولا يقال ان قوله لما قلنا وقع مكررا من حيث المعنى لان قوله ولهذا قلنا تعليل لهذا الحكم المذكور فلا يصح تعليله بعد ذلك : لان مثل هذا في كلام المتقدمين كثير وقد ذكرنا ان اهتمامهم كان في تصحيح المقاصد وهي المعاني فلذلك لم يتعمقوا في الالفاظ قوله (والكلمة) اي هذه الكلمة التي ذكرناها وهي صيغة الجمع عامة اي شاملة لكل قسم من اقسام الجموع الذي يتناول هذه الكلمة اياه وانما ذكر هذا ليشير به الى انه كما يتناول الكل والثلاثة يتناول ما بينهما ايضا بخلاف اسم الجنس فانه يتناول الاعلى والادنى ولا يتناول ما بينهما . والفرق ان اسم الجنس انما يتناول باعتبار معنى الفردية لانه اسم فرد وهو موجود في الادنى والاعلى تحقيقا او تقديرا دون ما بينهما وهذا اللفظ انما يتناول باعتبار معنى الجمعية وهو موجود في الاعلى والادنى وفيما بينهما من اقسام الجموع * قال صدر الاسلام ابو اليسر اذا حلف لا يتزوج نساء فتزوج ثنتين لا يحنث في يمينه ولو تزوج ثلاثا يحنث لان الثلاثة متيقن فينصرف اليمين اليه ولو نوى اكثر من الثلاث صحت نيته حتى لو تزوج ثلاثا لا يحنث في يمينه لان هذه اللفظة يتناول ما زاد على الثلاث كما يتناول الثلاث الا

اما صيغته فموضوعة للجمع واما معناه فكذلك وذلك شامل لكل ما ينطلق عليه وادنى الجمع ثلثة ذكر ذلك محمد صريحا في كتاب السير في الانفال وفي غيرها فصار هذا الاسم عاما متناولا جميع ما ينطلق عليه غير ان الثلاثة اقل ما يتناوله فصار اولى ولهذا قلنا في رجل قال ان اشتريت عبيدا فهو كذا وان تزوجت نساء ان ذلك يقع على الثلاثة فصاعدا لما قلنا والكلمة عامة لكل قسم يتناوله وقد يصير هذا النوع مجازا عن الجنس اذا دخله لام المعرفة



بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ باب الفاظ العموم ﴾ الفاظ العموم قسمان عام بصيغته ومعناه وعام بمعناه دون صيغته اما العام بصيغته ومعناه فهو صيغة كل جمع مثل الرجال والنساء والمسلمين والمسلمات والمشركين والمشركات وما اشبه ذلك

باب الفاظ العموم

قد مر في اول الكتاب ان العام ما ينتظم جمعا من المسميات لفظا او معنى ولما كان الانتظام بطريقين كانت الالفاظ الدالة على العموم قسمين ضرورة قسم يدل عليه بمعناه دون صيغته وقسم يدل عليه بصيغته ومعناه والمراد ان يكون هذا اللفظ موضوعا لمطلق الجمع من غير تعرض لعدد معلوم بل يتناول الثلاثة فصاعدا وله صيغة تثنية وفرد من لفظه كرجال او من غير لفظه كنساء ولهذا جمعهما الشيخ في ايراد النظائر * ثم الجمع على قسمين جمع قلة وهو ما يدل على العشرة فما دونها الى الثلاثة وامثلته افعال وافعل وافعلة وفعلة كاثواب وافلس واجربة وغلمة وقيل جمع السلامة بالواو والنون والالف والتاء للتقليل ايضا * وقال بعض الاصوليين هو بعيد لاسيما فيما ليس فيه جمع مبني التكثير * وجمع كثرة وهو ما سواها من الجموع * ثم عامة الاصوليين على ان جمع القلة اذا كان منكرا ليس بعام لكونه ظاهرا في العشرة فما دونها وانما اختلفوا في جمع الكثرة اذا كان منكرا فكان الشيخ رحمه الله بقوله فهو صيغة كل جمع رد قول العامة واختار ان الكل عام سواء كان جمع قلة او كثرة الا انه ان ثبت في اللغة جمع القلة يكون العموم في موضوعه وهو الثلاثة فصاعدا الى العشرة وفي غيره يكون العموم من الثلاثة الى ان يشمل الكل اذ ليس من شرط العموم عند المصنف الاستغراق على ما عرف قوله (مثل الرجال والنساء) اللام في هذه النظائر لتحسين الكلام كما في قوله * ولقد امر على اللئيم يسبني * والمراد منها الجموع المذكرة لا المعرفة باللام والاضافة فان

(الكلام)

ذكر في معنى العموم والتكرار وسيأتيه بعد ان شاء الله تعالى قوله (ما هو فرد وضع للجمع) اي لفظه فرد من حيث انه يثنى ويجمع فيقال رهط ورهطان وارهط وارهاط وقوم وقومان واقوام ولكنه وضع للجمع مثل الاول والرهط اسم لما دون العشرة من الرجال لا يكون فيهم امرأة كذا في الصحاح والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة لانهم القوام على النساء قال زهير (شعر) وما ادري ولست اخال ادري ، اقوم آل حصن ام نساء ، وهو في الاصل جمع قائم كصائم وصوم وزائر وزور او هو تسمية بالمصدر كذا في المطلع وغيره فبالنظر الى الاصل كان من القسم الاول وبالنظر الى الاستعمال وجمعه على اقوام كان من هذا القبيل وجمع الشيخ بين جمع القلة وهو الرهط وبين جمع الكثرة وهو القوم كالجمع في القسم الاول قوله (مثل الطائفة والجماعة) انما اوردهما بعد ما ذكر نظائر هذا القسم دفعا لوهم من توهم انهما عامان صيغة ومعنى اذ التاء علامة الجمع كالواو في مسلمون فبين انهما من هذا القسم لا من الاول لان كل واحد منهما يثنى ويجمع فيقال طائفة وطائفتان وطوائف وجماعة وجماعتان وجماعات وكان اسما للثلاثة فصاعدا مثل العام صيغة ومعنى قوله (الا الطائفة) اتفقوا ان الطائفة هي النفر اليسير ثم قال الحسن هي اسم للعشرة وقال الزهري للثلاثة وقال عطاء للاثنين وقال ابن عباس ومحمد بن كعب هي اسم للواحد وهو قول اكثر اهل العلم لانه لبعض الشيء يقال طائفة من الليل وطائفة من المال وطائفة من الناس واقل الابعاض في الاناسي واحد ولانها نعت من طاف يطوف واقل من يطوف واحد الا انها صارت للجنس بعلامة الجماعة وهي التاء فانها علامة التأنيث وقد تدخل في الاسماء لتأكيد التأنيث والمراد بتأكيد التأنيث ان يكون مع التغيير ولم تدخل التاء في الطائفة للتأنيث بل لتأكيد فيكون داخلة لتأكيد التأنيث وهو معنى الجمعية اذ الجمع فرع على الواحد كما دخلت في نحو عصبة وزمرة واذا صارت جنسا بعلامة الجماعة كانت بمنزلة اسم الجنس الداخل عليه لام التعريف فيتناول الواحد فصاعدا او يقال ولما كانت نعت فرد في اصلها والحقت اليها علامة الجماعة يراعى فيها المعنيان كما يراعى في صيغة الجمع اذا اتصل بها دليل الفرد فيه كما قلنا في قوله لا اتزوج النساء ، ذكر في الكشاف الطائفة الفرقة التي يمكن ان يكون حلقة واقلها ثلاثة او اربعة وهي صفة غالبة كانها الجماعة الحافة حول الشيء وعن ابن عباس في تفسيرها اربعة الى اربعين رجلا ، في الصحاح الطائفة من الشيء قطعة منه وقوله تعالى : وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين * قال ابن عباس الواحد فما فوقه قوله (ومن ذلك) اي ومن العام بمعناه دون صيغته كلمة من ، وهي مختصة باولي العقول وتستعمل في الواحد والاثنين والجمع والمذكر والمونث حتى لو قال ومن دخل من مماليكي الدار فهو حر يتناول العبيد والاماء ، ولفظها مذكر موحد ويحمل على اللفظ كثيرا وقد يحمل على المعنى ايضا وهي تستعمل في الاستفهام والشرط والخبر * وتعم في الاولين لا محالة تقول في الاستفهام من في هذه الدار او في

منها ما هو فرد وضع للجمع مثل الرهط والقوم ونحو ذلك مثل الطائفة والجماعة فصيغة رهط وقوم مثل زيد وعمرو ومعناهما الجمع ولما كان فردا بصيغته جمعا بمعناه كان اسما للثلاثة فصاعدا الا الطائفة فانها اسم للواحد فصاعدا كذلك قال ابن عباس رضي الله عنه في قول الله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة انه يقع على الواحد فصاعدا لانه نعت فرد صار جنسا بعلامة الجماعة ومن ذلك كلمة من وهي تحتمل الخصوص والعموم

ان مطلقه كان ينصرف الى الثلاث لانه اقل فاذا نوى الاكثر فقد نوى محتمل كلامه فصحت نيته (قوله لان لام المعرفة للعهد) اى لام التعريف للمعهود مثل ان يقول الرجل رأيت رجلا ثم كلمت الرجل اى ذلك الرجل بعينه ، ولا عهد اى لا معهود في اقسام الجموع ليمكن تعريفه باللام حتى لو كان معهود يمكن صرفه اليه يصرف اليه كمن قال لاخر انك تريد ان تتزوج هذه النسوة الاربع فقال والله لا اتزوج النساء ينصرف كلامه اليهن خاصة كذا ذكر صدر الاسلام ، فجعل اى هذا الاسم للجنس ليمكن تعريفه باللام اذ الجنس معهود في الذهن ، وفيه معنى الجمع اى في جعله للجنس رعاية معنى الجمع ايضا لان الجنس يتضمن الجمع اما في الخارج او في الوهم اذ هو من الحكايات والكلى ما لا يمنع مفهومه عن الشركة ولذلك جعلوا الشمس جنسا والقمر كذلك وجمعوهما على شموس واقمار واذا كان كذلك كان في جعله جنسا عمل بالوصفين اى بالمعنيين وهما الجمعية والتعريف ، ولو حمل هذا اللفظ على حقيقته بعد دخول اللام فيه ، ابطل حكم اللام وهو التعريف اصلا اى بالكلية لما ذكر ، فصار الجنس اى حمله على الجنس وجعله مجازا فيه اولى من ابقائه على حقيقته ، ان ذلك اى قوله النساء والعبيد يقع على الواحد فصاعدا حتى اذا اشترى عبدا واحدا او تزوج امرأة واحدة حنث ولا يتوقف الحنث على شراء ثلاثة من العبيد او تزوج ثلاث من النساء كما توقف فيما اذا كان منكرا ، ومعنى قوله فصاعدا انه يحنث بشراء عبدين وثلاثة واربعة والف ايضا كما يحنث في المنكر بشراء اربعة وخمسة وعشرة والف ايضا لكنه اذا نوى شراء عبدين او اكثر حتى لا يحنث بما دون ذلك لا يعمل نيته بخلاف المسئلة الاولى فانه يصح فيها نية ما فوق الثلاثة كما بينا قوله (واسم الجنس يقع على الواحد) جواب عن سؤال وهو ان يقال لما صار عبارة عن الجنس وكان اللام لتعريفه ينبغي ان لا يحنث بالمرأة الواحدة ولا بالعبد الواحد لانهما ليسا بجنسين تامين لان الجنس التام كل نساء العالم وكل عبيد الدنيا ، فاجاب وقال الواحد يصلح جنسا كاملا كالكل لان افراد الجنس لو عدمت ولم تبق الا هذه الواحدة كانت كلا وكان الاسم لها حقيقة الا ترى ان حواء كانت جنسا كاملا وآدم عليه السلام كان جنسا كاملا وكان اسم الانس له حقيقة وانما لم يبق الكمال بانضمام امثالها اليها لا لنقصان في نفسها فثبت ان البعض من الجنس صالح في ذاته لهذا الاسم حقيقة وانما صار بعضا بمزاحمة امثاله لا لنقصان في نفسه واذا كان كذلك ساوى البعض الكل في الدخول تحت الاسم فيتأدى به حكم الكل الا بدليل يرجح حقيقة الكل على الادنى كذا في شرح التقويم قوله (فصار الواحد للجنس مثل الثلاثة للجمع) لما ذكر من الدليل الا ان بينهما فرقا وهو ان اسم الجمع انما يقع على الثلاثة اذا تعذر العمل بالكل وعند عدم التعذر يقع على الكل فاما اسم الجنس فيقع على الواحد وان لم يتعذر العمل بالكل وانما ينصرف الى الكل بدليل لان اسم الجنس اسم فرد والواحد فرد حقيقة وحكما والكل فرد حكما فكان الاول اولى بالاعتبار واسم الجمع موضوع لمعنى الجمعية والكل في هذا المعنى اكمل من الثلاثة فكان اولى وقد بينا لام التعريف في باب موجب

جنس الجمع فكان فيه عمل بالوجهين ولو عمل على حقيقته بطل حكم اللام اصلا فصار الجنس اولى قال الله تعالى لا يحل لك النساء من بعد وقال اصحابنا فيمن قال ان تزوجت النساء او اشتريت العبيد فامرأته طالق ان ذلك يقع على الواحد فصاعدا لما قلنا انه صار عبارة عن الجنس فسقطت حقيقة الجمع واسم الجنس يقع على الواحد على احتمال الجنس الا ترى انه لو لا غيره لكان كلا فان آدم صلوات الله عليه كان كل الجنس الرجال وحواء رضي الله عنها وحدها كانت كل الجنس للنساء فلا يسقط هذه الحقيقة بالمزاحمة فصار الواحد للجنس مثل الثلاثة للجمع فكما كان اسم الجمع واقعا على الثلاثة فصاعدا كان اسم الجنس واقعا على الواحد فصاعدا

ماشاء كل من شئت من عبيدي ما شئت ، فوجب ادخال الكل بهذا كذلك وهو قول ابي حنيفة
رحمه الله انه كلمة جمع بين كلمة العموم والتبعيض فوجب العمل بحقيقتهما اذا الكلام يحمل
على حقيقته ما امكن لكن العموم هو الاصل لانه اضاف الفعل اليه فوجب القول بالعموم
الا بقدر ما يقع به العمل بالتبعيض وذلك بتبعيض عن الكل واحد فصير عاملا بهما اولى الا اكثر
ويثبت العمل بالتبعيض لان البعض من العشرة بعضها وقد ادخلت كلمة التبعيض في نفسه
دون غيره فوجب ان يعمل في البعض فيه لا في غيره فصار حقيقة ذلك ما قاله
ابو حنيفة رحمه الله وهو معنى قول الشيخ وهذا حقيقة التبعيض وانما حملت على التمييز
والبيان في قوله من شاء من عبيدي لانه لما اكد العموم باضافة المشيئة الى عام
صار ذلك دلالة على انه لم يرد بها تبعيضا فحملت على البيان وهو ان من قد تجيء للبيان
وهو الخطاب بلا يدل على اكد العموم ولا يترك التبعيض وكذلك في قوله تعالى فاجتنبوا
الرجس من الاوثان فقد قام دليل العموم وهو ان الرجس واجب الاجتناب مطلقا فلا يمكن
الحمل على التبعيض ، وقد اقترن بقوله تعالى فمن شاء فليؤمن وقوله يرحم من
يشاء ... بدليل العموم ... وهو قوله تعالى واستغفر لهم الله وقوله ... ذلك الى
ان تعاقبهم وكذلك ترك التبعيض في قوله خذ من مالي ما شئت وكل من طعامي ما شئت
بدلالة الحال لان من جاد بطعامه او ماله لم يرض بان يخص بالقدر او الدرهم وليس كذلك
العتاق لانه قد يسمح ببعضه ويضن ببعضه فلذلك وجب القول بالامرين كذا في جامع شمس
الائمة والتبصرة قوله (يتناول البعض) اي كلمة من في هذه المسئلة تتناول البعض ايضا
لدخول حرف التبعيض في العبد كما في المسئلة الاولى الا ان البعض داخل تحت الشرط نكرة لانه
لا يعلم ما دخل تحت الشرط وقد وصف بصفة عامة وهي المشيئة لان في الصلة معنى الصفة
لانها مع الموصول في حكم اسم موصوف الا ترى ان معنى قوله عليه السلام من دخل دار
ابي سفيان فهو امن اي الشخص الداخل دار ابي سفيان من ... يوم الفتح ، و سقط
بها اي ... هذه الصفة الخصوص اي التبعيض فصار البعض في المسئلة موصوفا بصفة
عامة وهي المشيئة ... الى المخاطب فيبقى معنى الخصوص ... صفة العموم
فيتناول بعضا عاما ، ونظيره لو قيل من سرق من الناس فاقطعه يعمهم وجوب القطع للسراق
كلهم ولو قيل اقطع من السراق من شئت لم يوجب اللفظ ايجاب الجمع بالقطع ، ولا يقال
ان المفعولية صفة كالفاعلية ولهذا يوصف بها فيقال عمرو مضروب كما يقال زيد ضارب
وشيء معلوم كما يقال رجل عالم وهذه الكلمة قد صارت موصوفة بالمفعولية اي بالمشيئة كما
ان الاولى صارت موصوفة بالفاعلية فلم يعم عموم هذه الصفة ايضا ، لانا نقول حقيقة
الصفة معنى يقوم بالموصوف وذلك المعنى الذي نسميه وصفا انما يقوم بالفاعل لا بالمفعول اذا
الضرب قائم بالضارب والعلم قائم بالعالم لا بالمضروب والمعلوم وانما المفعول يتعلق به ذلك المعنى
باعتبار التأثير فلا يؤثر ذلك في العموم ، قال شمس الاسلام الاوزجندي في جواب هذا

يتناول البعض الا انه
موصوف بصفة عامة
فيسقط بها الخصوص

هذه القرية فقال [illegible] وجاء وبعد من فيها الى [illegible] على حرمه و [illegible] في [illegible]
من زارني فله درهم فكل من زاره استحق العطاء [illegible] واما في الخبر فقد يكون عامة وقد يكون
خاصة قال الله تعالى ومن الشياطين من يغوصون له [illegible] من زارني [illegible]
من اكرمني و [illegible] وهو معنى قوله [illegible] العموم اى في الشرط والاستفهام
وبعض [illegible] والخصوص اى في بعض مواضع [illegible] في [illegible] ولاستفهام
عموم الافراد وفي الخبر [illegible] عموم الاستعمال حتى لو قال من زارني [illegible] درهم
يستحق كل من زاره العطية [illegible] اعطى من في [illegible] درهما استحق
[illegible] درهم واعلم ان عموم الافراد في الشرط لان الحكم في الشرط [illegible] كل واحد
من آحاد الجنس لان [illegible] تعليق الحكم [illegible] واحد ولو قال [illegible] فلان فله
كذا و [illegible] فلان و [illegible] حتى [illegible] والوقوعوا في الحرج وربما
لا يمكن لهم ذلك فيه كلفة من [illegible] كل واحد منهم [illegible] وكذلك في الاستفهام
[illegible] في الدار [illegible] بعض [illegible] كله [illegible] ذلك فعم عموم
الافراد قوله (قال الله تعالى ومنهم من يستمعون اليك) [illegible] العموم وقوله [illegible] ومنهم
من ينظر اليك [illegible] الخصوص [illegible] الخصوص لافراد [illegible] وهي
[illegible] اهل التفسير قالوا المراد [illegible] العموم [illegible] في الاول لكن [illegible] صلته في الثاني
وجمع في الاول نظرا الى المعنى [illegible] كما في قوله تعالى [illegible] من اسلم وجهه لله وهو محسن فله
اجره عند ربه ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون وقالوا [illegible] ومنهم من يستمعون اليك
اذا قرأت القرآن [illegible] لكن لا يعون ولا يفهمون ومنهم من ينظرون اليك ويعاينون
ادلة الصدق واعلام النبوة ولكنهم لا يصدقون قوله (واصلها العموم) اي تستعمل
في العموم [illegible] في الخصوص لان موضوعها الاصلي العموم قوله (من شئت
من عبيدي) اذا قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه قال ابو حنيفة رحمه الله له ان
يعتقهم الا واحدا منهم فان اعتقهم واحدا بعد واحد عتقوا الا الآخر وان اعتقهم جملة عتقوا
الا واحدا منهم والخيار فيه الى المولى وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله ان يعتقهم جميعا
وجه قولهما ان كلمة من عامة والذي يعمل وحرف من قد يكون للتبعيض يكون للجملة قال
الله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم ما اتخذ الله من ولد و يكون لتمييز الجنس اي للبيان يقال خاتم
من حديد وخاتم من فضة وقال تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وههنا المراد بحرف من
تمييز عبيده من غيرهم لانه لو قال من شئت ولم يقل من عبيدي كان كلاما محتملا فقال من
عبيدي ليميز مماليكه عن مماليك غيره في ايجاب العتق فيتناولهم جميعا كما في قوله من شاء
من عبيدي عتقه فهو حر وصار كما اذا خالع امرأته على ما في يدها من الدراهم كان الخلع
واقعا على جميع ما في يدها من الدراهم ولم يعمل من في التبعيض لما عملت في التمييز بين
الدراهم والدنانير وقد يكون المشيئة صفة الخاص والمراد التعميم قال تعالى فأذن لمن
شئت منهم * ترجي من تشاء منهن والمراد الجميع والرجل تقول لغيره خذ من مالي

قال الله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك واصلها العموم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من دخل دار ابي سفيان فهو آمن وقال اصحابنا رحمهم الله فيمن قال اعتقه من شاء من عبيدي العتق فهو حر فشاؤا جميعا عتقوا فاما اذا قال من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه فقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله للمأمور ان يعتقهم جميعا لان كلمة من عامة وكلمة من تميز عبيده من غيرهم مثل قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وقال ابو حنيفة رضي الله عنه يعتقهم الا واحدا منهم لان المولى جمع بين كلمة العموم والتبعيض فصار الامر متناولا بعضا عاما واذا قصر عن الكل بواحد كان عملا بهما وهذا حقيقة

[illegible] على النكرة

[illegible] وصفت

صفات العموم [illegible] والاختيار [illegible] العموم [illegible]

[illegible] من حيث [illegible] واحد [illegible]

تنفك هذه الكلمة عن الاضافة كان الحرف لا ينفك عن اسم او فعل يصحبه ولهذا سمي قوله كالحرف صلة اي حرف حيث لا يستعمل مفرده اي بدون المضاف اليه وبدله فلا يقال كل جاؤا وانما يقال كل القوم جاؤا او كلهم جاؤا قوله (وهي تحتمل الخصوص) بان قال كل من دخل منكم هذا الحصن او لا فله كذا فدخل جماعة [illegible] الاول [illegible] لا لغيره كما سيأتي بيانه (ولا تصحب الافعال) اي لا تدخل عليها الا بصلة لانها لازمة الاضافة وهي من خصائص الاسماء فلا تدخل على الافعال (فان وصلت) اي دخلت الصلة وهي كلمة ما (اوجبت عموم الافعال) اي اوجب عموم ما دخلت عليه وكلمة ما هذه بجزاء ضمت اليها فصارت اداة لتكرار الفعل وتنصب كل على الظرف والعامل فيه الجزاء كذا في عين المعاني وغيره ورأيت في كتاب [illegible] حقائق حروف المعاني ان ما مع الفعل الذي بعده بمنزلة الاسم الذي يقع بعد كل وكل مضاف الى ذلك الاسم في التقدير فاذا قلت كلما اتيتني اكرمتك معناه كل اتيان وجعل مثل اكرمتك والمصدر في مثل هذا الموقع يراد به وقت وقوع الفعل كقولك النوم ههنا مادام زيد جالسا اي دوام زيد جالسا وتريد بالدوام وقت الدوام فاذا ثبت هذا فقال اذا قال لامرأته كلما دخلت الدار فانت طالق معناه كل وقت دخول فحذف المضاف الى وقت الدخول واقيم مقامه فكان كل ظرفا ايضا لان حكمه حكم ما اضيف اليه ايضا والعامل فيه الفعل الذي هو الجزاء وهو ما ذكرنا في المثال المذكور وما هو في معنى الفعل مثل فانت طالق في المثال المذكور قوله (وقال تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها) قال العلامة امام الائمة مولانا حافظ الملة والدين [illegible] رحمه الله [illegible] تبديل [illegible] كما يقال بدلت الخاتم قرطا وقال تعالى يوم تبدل الارض غير الارض [illegible] فلا يلزم تعذيب غير الجاني والصحيح ان اعيدنا لا تكون غير ذلك في [illegible] الآية راجعة الى الصفة لا الى الذات (وعلى هذا مسائل اصحابنا) اي على ان كلمة كل توجب العموم في النكرات وكلما توجبه في الافعال بنيت مسائل اصحابنا فاذا قال كل امرأة اتزوجها فهي طالق فهي تعم الاعيان دون الافعال فاذا تزوج امرأة مرتين لا يحنث في المرة الثانية ولو قال كلما تزوجت امرأة [illegible] فكذا تزوج امرأة مرتين يحنث في كل مرة وكذا الحكم في قوله كل عبد اشتريه فهو حر وكلما اشتريت عبدا فهو كذا فاشترى عبدا وباعه ثم اشتراه يحنث في المرة الثانية في [illegible] المسألة وفي جنس هذه المسائل كثرة قوله (وبيان ما قلنا من الفرق الى آخره) ذكر في شرح السير الكبير لشمس الائمة ولو قال كل من يدخل منكم هذا الحصن اولا فله رأس فدخل خمسة معا فلكل واحد منهم رأس لان كلمة كل تجمع الاسماء على ان يتناول كل واحد منهم على الانفراد فعند ذكره يجعل كل واحد من الداخلين كان اللفظ تناوله خاصة وكانه ليس معه غيره فيكون لكل واحد منهم رأس * ولو دخلوا

وجبت عموم الافعال مثل قول الله سبحانه وتعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها وعلى هذا مسائل اصحابنا وبيان ما قلنا من الفرق بين كلمة كل ومن فيما قاله محمد في السير الكبير من دخل منكم هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل جماعة بطل النفل ولو قال كل من دخل منكم هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة معا وجب لكل رجل منهم النفل كاملا على ما قلنا انه يوجب الاحاطة على سبيل الافراد فاعتبر كل واحد منهم على حياله وهو اول في حق من تخلف من الناس وفي من وجب اعتبار جماعتهم وذلك ينافي الاولية ولو دخل العشرة فرادى في مسألة كل كان النفل للاول لانه هو الاول من كل

وجه وهي تحتمل (كشف) الخصوص فسقط (٢) عنها الاحاطة وصارت (ثاني) للخصوص وقسم اخر كلمة الجميع

السؤال ان الوصف للتعريف والتعريف انما يحصل بما هو مذكور ومن المنعوت انما ثبت بمذكور

ولو صار مذكورا انما يصير مذكورا بطريق الاقتضاء فلا يحصل به التعميم على ان الاصل

انها وصفت بالمنعوتية الى الموصوف بها العتق في قوله ضربته فلا يرد هذا السؤال قوله

(وهذه الكلمة) لما بين عموم هذه الكلمة شرع في بيان احتمال خصوصها فقال وهذه الكلمة

اي كلمة من تحتمل الخصوص لانها وضعت مبهمة في ذوات من يعقل فيتم لابهامها على الفرد

والجمع كان النكرة شاملة لابهامها ان تقع على كل شخص على سبيل البدل ومعنى الابهام

ان لا يدل [illegible] العموم وكل الاحوال كرجال ونساء

ولا الخصوص في كل الاحوال [illegible] فهو ضعيف ا

ن معنى الابهام [illegible] على كل [illegible] لانها لا تعم بذواتها

والابهام بصلاتها الداخلة عليها [illegible] ووضعت لذوات

من يعقل لا غير [illegible] اهل [illegible] في الدار [illegible] وذكر او دابة

ولو قال فرس او [illegible] في الجواب [illegible] احتمال هذه الكلمة الخصوص ا

الاول اسم لفرد سابق لا يشاركه غيره من جنسه [illegible] في هذا المعنى [illegible] من احتمال

الخصوص [illegible] وان كان اصلها العموم [illegible] بكلامه [illegible] على الصريح

فسقط العموم عن هذه الكلمة [illegible] لا يستحق النفل الا واحد [illegible]

على الجماعة فاذا دخله اثنان سقط النفل لفوات الوحدة وكذا اذا دخل واحد بعد واحد لفوات

السبق قوله (وقسم آخر) اي من اقسام العام معنى وصيغة كلمة كل وكانها مأخوذة

من الاكليل الذي هو محيط بجوانب الرأس فلذلك توجب الاحاطة ولكن على سبيل الافراد

كانه ليس معه غيره فاذا قال رجل لكما على الف درهم يجب عليهما الالف نصفا ولو قال لكل

واحد منكما على الف درهم يلزم عليه لكل واحد [illegible] من الاسماء اللازمة

الاضافة فقوله الا يدخل الا على الاسماء اذ الاضافة من خصائص الاسماء ان اضيفت الى معرفة

توجب احاطة الاجزاء وان اضيفت الى نكرة توجب احاطة الافراد فيصح قول الرجل كل هذا

التفاح حامض اي جميع اجزائه كذلك ولا يصح كل تفاح حامض لان بعضه حلو وبعضه [illegible] واذا

ضمنت معنى الشرط يؤتى بفعل بعد الاسم المضاف اليه كل صفة له يصح للشرطية اذ الاسم

لا يصلح لذلك لانه لا بد للشرط من ان يكون مترددا وذلك في الافعال دون الاسماء قوله

(وهذا معنى) اي الاحاطة على سبيل الافراد معنى ثبت بكلمة كل فيما اضيفت هذه الكلمة اليه

يعني اثر عمومه يظهر في المضاف اليه فان اضيفت الى معرفة توجب العموم فيها باحاطة اجزائها

لا في غيرها وان اضيفت الى نكرة توجب العموم فيها باحاطة افرادها لا في غيرها فلو قال

كل عبد يدخل الدار فهو حر يثبت العموم في العبيد دون الاماء ولو قال اعطوا كل رجل

من هؤلاء درهما يوجب العموم فيهم دون غيرهم وكذا لو قال كل امرأة اتزوجها فهي طالق

يوجب العموم في المرأة لا في التزوج حتى لو تزوج امرأة مرتين لا تطلق في المرة الثانية *

وهذه الكلمة تحتمل الخصوص لانها وضعت مبهمة في ذوات من يعقل مثاله ما قال في السير الكبير من دخل منكم هذا الحصن اولا فله من النفل كذا فدخل واحد فله النفل وان دخل اثنان معا فصاعدا بطل النفل لان الاول اسم للفرد السابق فلما قرنه بهذه الكلمة دلت على الخصوص فتعين به احتمال الخصوص وسقط العموم فلم يجب النفل الا لواحد متقدم ولم يوجد وقسم آخر وهي كلمة كل وهي للاحاطة على سبيل الافراد قال الله تعالى كل نفس ذائقة الموت ومعنى الافراد ان يعتبر كل مسمى منفردا ليس معه غيره وهذا معنى ثبت بهذه الكلمة لغة فيما اضيفت اليه كانها صلة حتى لم تستعمل مفردة

[illegible] (فان قيل [illegible] بصفات [illegible] الا [illegible] ما [illegible]
فيكون [illegible] واحد [illegible] فلذا [illegible] كل [illegible] اجتمع [illegible]
فى كلمة الجمع (قلنا) لانه لا يمكن [illegible] على [illegible]
والافراد قصدا والغايت [illegible] ضرورة [illegible] واذا كان
كذلك لا يكون له استغراق مع كل واحد [illegible] فى المعنى الخاص الموضوع [illegible]
وهو الاحاطة بصفة الافراد والاحاطة بصفة الاجتماع فلا يجوز الاستعارة (فان قيل
فى هذه الاستعارة جمع بين الحقيقة والمجاز اذ لو دخل فيه جمع استحقوا نفلا واحدا ولا يستحقه
ولو دخل واحد يستحقه ايضا عملا بمجازه (قلنا) ليس المراد كل واحد منهما بل المراد احدهما
لان الشرط وهو الدخول اولا لو وجد فلا يخلو اما ان وجد من واحد او من اكثر من واحد فان وجد من واحد
يعمل بحقيقته وان وجد فى واحد يعمل بمجازه غير انه هو المراد من الاصل و [illegible] الجمع بينهما
ان لو تصور اجتماعهما بان دخل جماعة ولا استحقوا النفل و دخل واحد ولا يستحق
النفل وذلك غير ممكن فلا يكون فيه جمع بينهما كذا قيل [illegible] ان يقول عدم جواز الجمع بالنظر
الى الارادة لا بالنظر الى الوقوع وفى الارادة الجمع متصور بل متحقق فلا يجوز فان كلمة من يساول
*كلمة ما [illegible] وهى تستعمل فى ذوات ما لا يعقل وفى صفات من يعقل فاذا قيل ما فى الدار تستقيم
فى الجواب فرس او شاة او ثوب و لا يستقيم فى الجواب رجل وامرأة كذا ذكره الاصوليين
* ورأيت فى نسخة من اصول الفقه ان اهل اللغة اتفقوا على ان كلمة من مختصة بالعقلاء لكنهم
اختلفوا فى كلمة ما فمنهم من يقول انها زائدة على من تصلح لما يعقل ولما لا يعقل ومنهم من يقول
انها تختص بما لا يعقل كاختصاص من بمن يعقل وذكر صاحب المفتاح فيه ان ما للسؤال عن
الجنس تقول ما عندك بمعنى اى اجناس الاشياء عندك وجوابه انسان او فرس او كتاب او
طعام . او عن الوصف تقول ما زيد وما عمرو وجوابه الكريم او الفاضل قال و لكون ما
للسؤال عن الجنس والسؤال عن الوصف وقع بين فرعون وبين موسى ما وقع لان فرعون
لما كان جاهلا بالله معتقدا ان لا موجود مستقلا بنفسه سوى الاجسام اعتقاد كل جاهل لا نظر
له ثم سمع موسى قال انا رسول رب العالمين سأل بما عن الجنس سؤال مثله فقال وما رب
العالمين كانه قال اى اجناس الاجسام هو ولما كان موسى عليه السلام عالما بالله اجاب عن الوصف
تنبيها على النظر المؤدى الى العلم بحقيقته الممتازة عن حقائق الممكنات فلما لم يتطابق السؤال
والجواب عند فرعون الجاهل تعجب من حوله من جماعة الجهلة فقال لهم الا تستمعون ثم
استهزأ بموسى وجنه فقال ان رسولكم الذى ارسل اليكم لمجنون وحين لم يرهم موسى
يفطنون لما نبههم عليه فى الكرتين من فساد مسألتهم الحمقاء واستماع جوابه الحكيم غلظ فى
الثالثة فقال رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون قوله (وكذلك كلمة الذى)
اى ومثل كلمة ما كلمة الذى فى العموم فى مسائل اصحابنا قال شمس الائمة رحمه الله بعد ذكر من
وما و نظيرهاتين الكلمتين كلمة الذى فانها مبهمة مستعملة فيما يعقل و فيما لا يعقل و فيها معنى

قوله [illegible] او [illegible]
فى ذوات [illegible]
[illegible]
[illegible] تعقل [illegible]
الدار [illegible]
او فرس [illegible]
وجوابه [illegible]
[illegible] اصحابنا [illegible]
قال لامرأته ان كان
ما فى بطنك [illegible]
فانت حرة [illegible]
غلاما وجارية [illegible]
لم تعتق لان الشرط
ان يكون جميع ما فى
البطن غلاما قال الله
تعالى لله ما فى السموات
وما فى الارض
و كذلك كلمة الذى
فى مسائل اصحابنا

متوافرين كان للاول النفل خاصة لان كل الداخل اولا هو من دخل بعده ليس باول حين
سبقه غيره بالدخول وفي الفصل الاول لم يسبق كل واحد منهم غيره بالدخول وعلى اعتبار
الانفراد كل واحد منهم كانه موجود [illegible] كلمة كل يكون كل واحد منهم اول داخل ، وهذا
بخلاف قوله من دخل منكم اولا فله كذا فانه هناك اذا دخل الخمسة معا لم يكن لهم شئ لان
كلمة من توجب عموم الجنس ولا توجب افراد كل واحد من الداخلين كانه ليس معه غيره وعلى
اعتبار معنى العموم ليس فيهم اول فاما كلمة كل فتوجب تناول كل واحد على الانفراد
كانه ليس معه غيره ثم كلمة كل قد توجب العموم ايضا ولكن لو حملناها على معنى العموم لم
تبق لها فائدة لان ذلك ثابت بقوله من دخل ولا بد من ان تكون لها زيادة فائدة وليس ذلك
الا [illegible] توجب الاحاطة في كل داخل لم يسبقه غيره على ان يتناول كل واحد
منهم على الانفراد ، والحيال الحذاء يقال قعد حياله وبحياله اى بازائه واصله الواو فمعنى
[illegible] كل رجل [illegible] كاملا على حياله وجب النفل لكل واحد بمقابلته وقوله فاعتبر
[illegible] على حياله [illegible] بانفراده لان من قعد بازاء آخر متفرد في نفسه غير تابع له فاستعير للانفراد
قوله (وهي [illegible]) كلمة كل من حيث انها توجب الاحاطة كهي الا انها توجب الاحاطة على
[illegible] الاجتماع [illegible] توجبها على وجه الانفراد ، فصارت بهذا المعنى وهو انها توجب الاحاطة
على سبيل الاجتماع مخالفة للقسمين الاولين يعني كلمة من وكلمة كل وذلك لان كلمة كل توجب
الاحاطة على سبيل الافراد [illegible] وكلمة من توجب الاجتماع والعموم ولا توجب الاحاطة قصدا
وكلمة الجميع [illegible] لانها توجب الاحاطة بصفة الاجتماع قصدا ، ولذلك اى ولكونها موجبة
الاحاطة [illegible] كلمة كل صارت مؤكدة لكلمة كل فيقال جاءني القوم كلهم اجمعون ، وبيان ذلك
اى انها توجب [illegible] الاجتماع ما اذا قال الامام جميع من دخل هذا الحصن اولا فله رأس فدخله
عشرة [illegible] فالنفل الواحد بينهم بالسوية لان ما لحق بكلمة من ههنا يدل على الاجتماع دون
الانفراد فيصير باعتباره جميع الداخلين كشخص واحد في انهم اول فلهم رأس واحد وكلمة كل
تقتضي الاحاطة على سبيل الافراد فيجعل باعتبارها كان كل واحد من الداخلين تناوله
الايجاب خاصة كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله في شرح السير الكبير قوله (لان الجميع
[illegible] ان يستعار بمعنى الكل) من حيث ان كل واحد منهما يوجب الاحاطة والعموم فيعمل
به [illegible] العمل بالحقيقة وقد قام الدليل على ان الواحد يستحق النفل كالجميع لان هذا
النفل للتحريض واظهار الجلادة في قتال العدو [illegible] قوله اولا فانما استحقه الجماعة بالدخول
اولا [illegible] الداخل اولا اولى لان الجرأة والجلادة فيه اقوى ، الا ترى انه لو قال لرجل
[illegible] اطمع في ان تدخل اولا ولكن ان دخلت [illegible] فلك كذا فدخل اولا يستحق النفل
[illegible] ما طلب الامام منه وزيادة في اظهار القوة والجلادة فان ما تقدم
من قول الامام لست اطمع في ان تدخل اولا يبين انه لم يكن مراده ان شرط عليه الدخول
ثانيا وانما مراده التحريض على اظهار الجد في القتال وقد اتى به على اقوى الوجوه فكذلك

وهي [illegible] كل
[illegible] توجب الا
[illegible] الانفراد
[illegible] المعنى
[illegible] القسمين الاولين
[illegible] صارت
[illegible] الكلمة كل
[illegible] في قوله
[illegible] في السير الكبير
[illegible] من دخل هذا
[illegible] اولا فله كذا
[illegible] عشرة منهم
[illegible] نفلا واحدا
[illegible] بالشركة
[illegible] النفل واجبا
للاول [illegible] دخل
[illegible] كان
للاول [illegible]
[illegible] بمعنى
الكل وقسم آخر

(ههنا)

لا رجل في الدار او على الفعل الواقع عليها كقولك ما رأيت رجلا وفي الوجهين يثبت العموم فيها ضرورة واقتضاء لا لمعنى في نفس الصيغة اذ هي لا تتناول في النفي والاثبات الا واحدا وذلك لانه لما نفى رؤية رجل منكر فقد نفى رؤية جميع الرجال لانه نفى رؤية هذه الحقيقة وهي موجودة في جميع الافراد فكان من ضرورته انتفاء رؤية جميع الافراد لا يلزم الجمع بين النقيضين اذ لو كان رأى رجلا واحدا لا ينتفي رؤية تلك الحقيقة * ولهذا لو قال لعبده لا تضرب اليوم احدا من الناس عد مخالفا عند العقلاء اجمع بضرب واحد وكذا لو قال ما كلمت اليوم شيئا فمن اراد تكذيبه قال بل اكلمت شيئا ولو لم يفد الاول العموم لما صح هذا التكذيب لان الايجاب الجزئي لا يناقض السلب الجزئي * ويؤيده ما ذكرنا ان اليهود لما قالت ما انزل الله على بشر من شيء رد الله تعالى قولهم بقوله عز اسمه * قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى ولو لم يفد الكلام الاول العموم لما كان هذا ردا له ولان النصوص والاجماع تدل على ان كلمة لا اله الا الله كلمة توحيد وانما صح ذلك ان لو كان نفي النكرة موجبا للعموم (فان قيل) قد يصح الاضراب عنه باثبات التثنية والجمع مثل ان يقول ما رأيت رجلا بل رأيت رجلين او رجالا كذا نقل عن سيبويه ولو كان موجبا للعموم لما صح كما لو قيل ما رأيت رجلا بل رأيت رجالا (قلنا) نحن لا نسلم صحة ذلك * ولئن سلمنا فنقول بقرينة الاضراب يفهم ان المراد نفي صفة الوحدة لا نفي نفس الحقيقة كما لو قال ما رأيت رجلا كوفيا يدل على انتفاء رؤية هذه الحقيقة الموصوفة لا مطلق الحقيقة كذا هذا * وذكر بعضهم ان النكرة تعم في موضع الشرط كما تعم في موضع النفي يقال من يأتني بمال اجازه لا يختص هذا بمال دون مال وذلك لانها انما عمت في النفي لانها ليست مختصة بمعين في قولك رأيت رجلا والنفي لا اختصاص له لانه نقيض الاثبات فاذا انضم النفي الى التنكير اقتضى اجتماعهما العموم فكذا الشرط لا اختصاص له بل مقتضاه العموم فالنكرة الواقعة في موضعه تعم ايضا ولما كانت المعرفة خلاف النكرة كان الفرق في عمومها للاجزاء وعدمه في حالتي الاثبات والنفي على عكس ما ذكرنا في النكرة فانه اذا قال والله لا اشترى هذا العبد اليوم فاشتراه الا جزأ منه لا يحنث ولو قال والله لاشترين هذا العبد اليوم فاشتراه الا جزأ منه يحنث * ثم قيل النكرة في الاثبات انما تخص اذا كانت اسما غير مصدر فان كانت مصدرا فهي تحتمل العموم فانه تعالى قال لا تدعوا اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا كثيرا * وصف الثبور بالكثرة وكذا لو قال انت طالق طلاقا ونوى الثلاث يصح فعلم ان المصدر المنكر يحتمل العموم في الاثبات الا ترى انه لو قال رأيت رجلا كثيرا لا يصح لانه اسم قوله (وضرب آخر) اى من دلائل العموم لام التعريف * اعلم ان اهل الاصول قد اختلفوا في اسم الجنس اذا دخلته لام التعريف لا للعهد فقال بعضهم ان ذلك ينبئ عن ان هذا الجنس مراد ولا يدل على الاستغراق بل هو يحتاج الى دليل واليه ذهب بعض مشايخنا المتأخرين وهو قول ابي علي الفسوي من ائمة اللغة * قال القاضي الامام ابو زيد اللام اذا دخلت على الفرد والجمع يصير للجنس الا ان اسم الجنس يتناول الكل بطريق الحقيقة والادنى بطريق الحقيقة ايضا

وضرب آخر اذا دخل لام التعريف فيما لا يحتمل التعريف بعينه لمعنى العهد

الثلاث ماشئت ان على قولهما تطلق نفسها ثلاثا وعند ابي حنيفة رحمه الله واحدة او ثنتين لما قلنا في الفصل الاول ويجوز ان يستعار كلمة ما بمعنى من وهذه كلمات موضوعة غير معلولة وقسم آخر النكرة اذا اتصل بها دليل العموم لان النكرة تحتمل ذلك اذا اتصل بها دليله مثل ما قلنا في كلمة كل ودلائل عمومها ضروب وبيان ذلك ان النكرة في النفي تعم وفي الاثبات تخص لان النفي دليل العموم وذلك ضروري لا لمعنى في صيغة الاسم وذلك انك اذا قلت ماجاني رجل فقد نفيت مجيء رجل واحد نكرة ومن ضرورة نفيه نفي الجملة ليصح عدمه بخلاف الاثبات لان مجيء رجل واحد لا يوجب مجيء غيره

العموم على نحو ما في الكلمتين حتى اذا قال ان كان الذي في بطنك غلاما كان بمنزلة قوله ان كان ما في بطنك غلاما وكذا حكم الالف واللام بمعنى الذي حتى او قال لعبيده الضارب منكم زيدا حر اوقال للنسوة الضاربة منكن زيدا طالق فالذي ضرب منهم يعتق وكذا التي ضربت تطلق لان الالف واللام بمعنى الذي والتي معروف في كلام العرب كذا في كتاب بيان حقائق حروف المعاني قوله (وهذه) اي كلمة ما في احتمال الخصوص مثل كلمة من لانها وضعت مبهمة كهي فلابهامها تقع على الواحد وعلى اكثر منه * وعلى هذا اي وعلى احتمال الخصوص عند ابي حنيفة وعلى احتمال العموم عندهما تخرج المسئلة المذكورة، فعلى قولهما تجري هذه الكلمة على عمومها وتجعل كلمة من لتمييز هذا العدد من الاعداد اي او تعي من هذا العدد ماشئت لا من الاعداد التي فوقه ويصح هذا التميز وان كان ما فوقه من الاعداد في الطلاق غير مشروع لانه تصرف في اللفظ فلا يعتمد على وجوده شرعا كما في قوله انت طالق الفا الا تسعمائة وتسعة وتسعين يقع واحدة ويصح الاستثناء نظرا الى اللفظ كذا هنا * وعلى قول ابي حنيفة رحمه الله يجعل حرف من للتبعيض كما في قوله اعتق من عبيدي من شئت وكلمة ما يحتمل الخصوص وقد عارضها حرف التبعيض فتحمل على الخصوص وهو التبعيض ثم يعمل بالعموم فيه بقدر الامكان ليحصل العمل بحقيقة الكلمتين كما في تلك المسئلة قوله (ويجوز ان يستعار كلمة ما بمعنى من) بمعنى ما بينا من معنى الكلمتين بيان الحقيقة فاما كلمة ما فقد تستعمل بمعنى كلمة من مجازا كقولهم سبحان ما سبح الرعد بحمده وسبحان ما سخركن لنا ، وقوله تعالى والسماء وما بناها، اي ومن بناها في قول بعض المفسرين * وعند بعضهم اوردت كلمة ما على من لارادة معنى الوصفية فكأنه قيل والقادر العظيم الذي بناها ، وقد استعملت كلمة من بمعنى ما ايضا كما في قوله تعالى * فمنهم من يمشي على بطنه ومنهم من يمشي على رجلين ومنهم من يمشي على اربع * وقوله عز اسمه * افمن يخلق كمن لا يخلق * الا ان الشيخ خص لانه في بيان كلمة ما ولان الاول اكثر * وقد قيل اختير لفظ من في هذه المواضع لانه تعالى لما قال، خلق كل دابة، دخل فيه العقلاء وغيرهم فحسن تغليب العقلاء على غيرهم وكذا الخلق فعل من يعقل فناسب كلمة من او معناه من يخلق ليس كمن لا يخلق من اولي العلم فكيف بما لا عقل له * او الكلام مبني على زعم الكفار فلذلك قيل من في هذه المواضع دون ما قوله (وهذه كلمات موضوعة غير معلولة) العام معنى لا صيغة قسمان قسم ثابت عمومه بالوضع وقسم ثبت عمومه بعارض يلحق به فقوله وهذه كلمات موضوعة اشارة الى ان الالفاظ المذكورة كقوم ورهط ومن وما وكل وجميع من القسم الاول دون الثاني ، ثم شرع في بيان القسم الثاني فقال وقسم آخر اي من العام معنى لا صيغة النكرة اذا اتصل بها دليل العموم لانها تحتمل العموم كما قلنا في كلمة كل فانها اذا دخلت على النكرة اوجبت عمومها وان كانت النكرة في ذاتها خاصة اذ هي اسم وضع لفرد من افراد الجملة وبيان ذلك اي بيان عمومها عند اتصال دليل العموم بها انها في النفي تعم سواء دخل حرف النفي على نفسها كقولك

رجال عرف جنسهم ونوعهم و[illegible] في الجمع [illegible] الاسود [illegible] فاذا دخلت فيه
اللام لا يحصل تعريف الذات الاولى بصرف [illegible] حقيقة [illegible] كل واحد من الجنس
مرادبه اللفظ فما هي صرف الى مطلق الجنس [illegible] الاسود [illegible] معلوم
بدون اللام فكان الحمل عليه الغاء لفائدة اللام و[illegible] كعدمها وذلك ابطال وضع
اللغة فثبت بما ذكرنا ان [illegible] لابد من ان يصرف الى الجميع ليحصل التعريف
وقولهم الواحد كل الجنس مسلم ولكن عند عدم من يزاحمه فعند وجوده هو البعض حقيقة
في الحال ان يكون كلا للجنس الذي هو بعض منه وان كان عند خروجه من ان يكون
بعضا جاز ان يكون كلا : فاما الجواب عن مسئلة الايمان فنقول انما عدلنا عن الكل بدلالة
الحال لان الانسان انما يمنع نفسه باليمين عما يقدر [illegible] نفسه ويتصور الاقدام عليه وتزوج
نساء العالم وشراء عبيد الدنيا وشرب مياهها جميعا مما لا يمكن فعرفنا ان البعض هو المراد
فصرفنا اليمين الى الواحد للتيقن وصار كانه قال لا اشرب قطرة من الماء ولا اتزوج واحدة
من النساء والدليل عليه ما ذكر محمد رحمه الله في الجامع لو قال ان كلمت بني آدم فامرأته
طالق ثلاثا فكلم رجلا واحدا حنث لان يمينه انما تقع على هذا ثم قال الا ترى انه لا يقدر
ان يكلم بني آدم كلهم فاذا كان الامر على هذا فانما تقع يمينه على من كلم منهم وهذا تصريح
من محمد انه انما يقع على الواحد لتعذر الحمل على الكل وهذا هو الجواب في مسئلة
الطلاق ايضا لان ايقاع جميع جنس الطلاق لا يدخل في ملك احد فلا يمكنه
ايقاع جميع هذا الجنس فصار قائلا انت طالق بعضا من الطلاق اي بعضا من هذا الجنس
من الفعل الممتاز عن الافعال الاخر وذلك البعض مجهول القدر والواحد متيقن فانصرف
اليه كذا في طريقة الشيخ ابي المعين والميزان وغيرهما (فان قيل) لو كان الاسم الداخل عليه
اللام للاستغراق لصح نعته باسم الجمع فيقال جاءني الرجل الطوال كما يقال جاءني الرجال
الطوال (قلنا) يجوز ذلك ايضا فانه يقال اهلك الناس الدينار الصفر والدرهم البيض كذا
ذكره صاحب القواطع الا ان الاحسن ان ينعت بالمفرد مراعاة للصورة ومحافظة
على التشاكل بين الصفة والموصوف ، واعلم ان اسم الجنس المعرف باللام ان كان عاما
عند الشيخ كما هو مذهب الجمهور ينبغي ان يكون متناولا للكل عند الاطلاق محتملا لما دونه الى
الادنى كما هو موجب سائر الفاظ العموم فانها تتناول الكل وتحمل على الادنى للتعذر ، وان لم
يكن عاما كما هو مذهب البعض لا يصح منه عد لام التعريف من دلائل العموم ولا يصح ان يقال
يجوز ان يكون عاما ولكن موجب العام عنده تناوله الادنى على احتمال الاعلى لان ذلك مذهب
ارباب الخصوص وليس هو منهم ، او يجوز ان تكون دلالة العام عنده على مطلق الجمع لا على
الاستغراق ودلالة اسم الجنس على مطلق الجنس ايضا لا على الاستغراق الا ان العام عند عدم المانع
يتناول الكل لعدم المزاحم مع كونه اشد مناسبة للعموم والجنس يقع على الادنى لوجود حقيقة
معنى الجنس فيه مع رعاية الفردية حقيقة وحكما كما عرف غير مرة ، وفي الجملة

لكن عند الاطلاق ينصرف الى الادنى وهو الواحد وهو مذهب المصنف ايضا قالوا هذا
اللفظ يتناول بحقيقته الادنى كما يتناول الكل اذ كل فرد منها يكون كلا كما بينا فلما ساوى
البعض الكل في الدخول ترجح البعض بتيقنه وانصرف مطلق اللفظ اليه واحتمل الكل
بدليله واستدلوا على ذلك بقوله والله لا اشرب الماء ولا اتزوج النساء ولا اشترى العبيد
فان هذه الايمان تقع على الادنى ولا تنصرف الى الكل الا بالنية . قالوا ولا يقال ذلك
باعتبار تعذر صرفها الى الكل لانه اذا قال لامرأته انت الطلاق تطلق واحدة وقد امكن
صرفه الى الكل ولم ينصرف اليه بدون النية ايضا فعلم ان موجبه تناول الادنى على احتمال
الاعلى . وذهب جمهور الاصوليين وعامة مشايخنا وعامة اهل اللغة الى ان موجبه
العموم والاستغراق لان العلماء اجمعوا على اجراء قوله تعالى : والسارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما . وقوله عز اسمه : الزانية والزاني . على العموم واستدلوا باستغراقهما من غير نكير .
وكذلك استدلوا بالجموع المعرفة باللام وقد ذكرنا بعضها فيما تقدم استدلالا شايعا ولم ينكر
عليهم احد وكذا اريد من قوله تعالى : والنخل باسقات : والخيل والبغال والحمير . هو
الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصرا . يا ايها الناس . والعصر ان الانسان
لفي خسر كل الجنس لا فرد مخصوص ونص الزجاج ان الانسان في قوله تعالى ان الانسان
لفي خسر بمنزلة قوله الناس وكما يقال الفرس اعدى من الحمار والاسد اقوى من الذئب
ويراد به كل الجنس لا الفرد وقد انعقد عليه اجماع اهل اللغة ايضا فان بعضهم سماها لام
التجنيس وبعضهم سماها لام الاستغراق حتى قال اهل السنة باجمعهم ان اللام في قوله تعالى
الحمد لله لاستغراق الجنس وقالوا معناه جميع المحامد لله تعالى فكان القول بانه يقع على الادنى
ولا ينصرف الى الاعلى الا بدليل مخالفا للاجماع ; ولان هذه اللام للتعريف اتفاقا والتعريف
يحصل بتمييز المسمى عن اغياره وهو تارة يكون بتمييز الشخص عن سائر الاشخاص المشاركة
له في الدخول تحت النوع ولم يحصل هذا التعريف الا بعد سبق عهد بهذا الشخص ذكرا
او مشاهدة ، وتارة يكون بتمييز النوع عن سائر الانواع المساوية له في دخوله تحت الجنس
كما يقال ما كان من السباع غير مخوف فهذا الاسد مخوف فان اسم الاسد واقع على كل نوعه لا
على شخص من اشخاصه لانعدام سبق العهد وهذا النوع من التعريف ابلغ من التعريف
الشخص لبقاء الاشتراك لكل فرد من افراد النوع في التسمية في تعريف الشخص وانقطاع
ذلك في النوع واختصاصه بالاسم من بين سائر الانواع ، ولهذا قال اهل الاصول باجمعهم
والمبرزون منهم ان صرف اللفظ الممكن صرفه الى الجنس والمعهود الى الجنس اولى وهو اختيار
ابن السراج من ائمة النحو ولان جعل حرف التعريف علامة لما كمل تعريفه اولى من جعله علامة
للضعيف في بابه وهو في نفسه ، توضيح ما ذكرنا انه لما وجب صرف اللام الى الجنس ليحصل
التعريف ولن يحصل التعريف الا بالاستغراق وجب الصرف اليه لان ما دونه لا يتعرف به فانه
اذا قيل جاءني رجل حصل العلم للسامع بكونه آدميا ذكرا جاوز حد الصغر وكذا اذا قيل جاءني

وذلك مثل قول الله تعالى والعصر ان الانسان لفي خسر اي هذا الجنس وكذلك قول الله والسارق والسارقة والزانية والزاني

بدليله على الدين مع ان الدين الذي دل عليه الالف زيادة تحصل معرفا وبخلاف ما اذا ارخ
الصك على السهو لان الاقرار حينئذ صار معرفا بالمال الثابت في الصك والمنكر او المعرف اذا
اعيد معرفا كان الثاني عين الاول * فاما اذا كان الاقراران في مجلس واحد فالقياس على
قول ابي حنيفة يلزمه مالان ولكنه استحسن فقال للمجلس تأثير في جمع الكلمات المتفرقة
وجعلها في حكم كلام واحد وباعتباره يكون الثاني معرفا من وجه الا ترى ان الاقارير بالربا
في مجلس واحد جعل في حكم اقرار واحد بخلاف ما اذا اختلف المجلس وكذلك هو اي
وعلى هذا الخلاف لو اقر بالف في مجلس واشهد شاهدين ثم بالفين واشهد شاهدين في مجلس
آخر او بالفين ثم بالف عند ابي حنيفة رحمه الله يلزمه المالان وعندهما يدخل الاقل في الاكثر
فعليه اكثر المالين فقط كذا في المبسوط قوله (وذلك معنى قول ابن عباس رضي الله
عنهما) ان المنكر اذا كرر منكرا كان الثاني غير الاول هو معنى قول ابن عباس في قوله تعالى
فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا لن يغلب عسر يسرين * وكذا نقل عن ابن مسعود
رضي الله عنه وعن النبي صلى الله عليه وسلم انه خرج الى اصحابه ذات يوم فرحا مستبشرا
وهو يضحك ويقول لن يغلب عسر يسرين لن يغلب عسر يسرين * وعن ابن مسعود
رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال عند نزول هذه الآية والذي نفسي بيده
لو كان العسر في جحر لطلبه اليسر حتى يدخل عليه ولن يغلب عسر يسرين * وذلك لان
العسر اعيد معرفا باللام فكان الثاني عين الاول واليسر اعيد منكرا فكان الثاني غير الاول
واصله ان المعرفة اذا اعيدت معرفة او نكرة او النكرة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين
الاولى لان المعرفة مستغرقة للجنس والنكرة متناولة لبعض الجنس فيكون داخلا في الكل
لا محالة مقدما كان او مؤخرا والنكرة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لان كل واحدة
منهما متناولة للبعض فلا يلزم ان يكون الثانية عين الاولى * ولان الثانية لو انصرفت الى الاولى
لتعينت ضرب تعين بان لا يشاركها غيرها فيه فلا يبقى نكرة والامر بخلافه * مثال الاول العسر
المذكور في الآية * ومثال الثاني قول الشاعر (شعر) صفحنا عن بني ذهل وقلنا القوم اخوان
عسى الايام ان يرجعن يوما كالذي كانوا * ومثال الثالث قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون
رسولا فعصى فرعون الرسول * ومثال الرابع اليسر المذكور في الآية * وعلى هذا الاصل
يخرج قول الرجل لامرأته انت طالق نصف تطليقة وثلث تطليقة وسدس تطليقة فانه يقع عليها
ثلاث تطليقات لانه اضاف كل جزء الى تطليقة نكرة فكانت غير الاولى فصار كانه قال انت طالق
نصف تطليقة وثلث تطليقة اخرى وسدس تطليقة اخرى * ولو قال انت طالق نصف تطليقة
وثلثها وسدسها يقع عليها تطليقة واحدة لانها اعيدت معرفة فكانت عين الاولى فصار كانه قال
نصف تطليقة وثلث تلك التطليقة وسدس تلك التطليقة * وكذا لو قال جاءني اليوم نساء حسان او
رأيت اليوم نساء حسانا او عبيدا حسانا ثم قال ان تزوجت نساء فكذا او قال ان اشتريت عبيدا فكذا
فتزوج ثلثا من غيرهن او اشترى ثلثة من غيرهم يحنث * ولو قال ان تزوجت النساء او اشتريت

وذلك معنى قول ابن
عباس رضي الله عنه
في قول الله تعالى فان
مع العسر يسرا لن
يغلب عسر واحد
يسرين لان العسر
اعيد معرفة واليسر
اعيد نكرة ان صحت
هذه الحكاية عنه

ومثاله قول علمائنا رحمهم الله المرأة التى اتزوج طالق واصل ذلك ان لام المعرفة للعهد وهو ان تذكر شيئا ثم تعاوده فيكون ذلك معهودا قال الله كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول اى هذا الذى ذكرنا فيكون الثانى هو الاول ومثاله قول علمائنا فيمن اقر بالف مقيدا بصك ثم اقر به كذلك ان الثانى هو الاول واذا كان كل واحد منهما نكرة كان الثانى غير الاول عند ابى حنيفة رحمه الله الا ان يتحد المجلس فيصير دلالة على معنى العهد عند ابى يوسف ومحمد يحمل الثانى على الاول وان اختلف المجلس لدلالة العادة على معنى العهد

ثم يتضح لى حقيقة معنى كلام الشيخ فى هذه المسئلة ولا غرو اذ هو كان رحمه الله فى اعلى طبقات اهل التحقيق متعلقا فى مضايق مسالك التدقيق فاين يمكن من اعثر على مقصوده ومرامه والوقوف على حقائق نكته واسرار كلامه . فلذلك اخترنا قول الجمهور والله اعلم قوله (قول علمائنا) اى مثال ماذكرنا ان النكرة تصير للجنس بدخول اللام قول علمائنا فى قول الرجل المرأة التى اتزوج طالق وقد تزوج امرأة بعده انه تطلق ؛ وفى الكلام حذف واختصار كما ترى ؛ واحترز بقوله علمائنا عن قول الشافعى فان عنده لا تطلق على ماعرف ؛ وبيانه ان اللام فى قوله المرأة للجنس لا للعهد فيقع على الادنى وهى الواحدة ثم هى مجهولة منكرة اذ اللام ليست لتعريفها ولا يصح اضافة الطلاق الى مجهولة الا انها قد تتعين وتتعرف بالوصف وقد وصفت بالتزوج فتتعين بهذا الوصف وكان ما يحصل به التعين الذى لابد لوقوع الطلاق منه فى معنى الشرط لتوقف صيرورتها معلومة عليه وهو يصلح شرطا لما عرف فى مسئلة اضافة الطلاق الى التزوج وهو وصف عام فيتعمم الحكم به وصار كما اذا قال كل امرأة اتزوجها فهى طالق ، بخلاف ما اذا قال هذه المرأة التى اتزوج طالق فتزوجها حيث لا تطلق لانه عرفها بابلغ جهات التعريف فلا يحصل بالوصف تعريف فلم يكن فى معنى الشرط بل يكون مجرد وصف فبقى ايقاعا للحال فبطل ، ونظيره قوله العبد الذى اشتريه فهو حر فاشتراه يعتق ولو قال هذا العبد والمسئلة بحالها لا يعتق ، وكذا لو قال النساء التى تدخل من نساء التى تدخل مكان الدار طالق فدخلت واحدة منهن تطلق ولا تطلق قبل الدخول ولو قال هذه المرأة التى تدخل هذه الدار طالق طلقت للحال دخلت اولم تدخل . واصل ذلك اى اصل ماذكرنا ان النكرة بدخول اللام تصير للجنس ، ومثاله اى مثال ان تذكر شيئا ثم تعاوده اذا اقر بالف مقيدا بصك ثم اقر به كذلك اى مقيدا بذلك الصك بان ادار صكا على الشهود واقر بما فيه عند كل فريق منهم كان الثانى هو الاول فلا يلزمه الا الف بالاتفاق ، واذا كان كل واحد منهما اى من الاقرارين نكرة اى غير مقيد بصك بان اقر بالف مطلقا بحضرة شاهدين ثم اقر بالف مطلقا بحضرة شاهدين آخرين والمجلس واحد كان الثانى عين الاول ايضا بالاتفاق ، وان كان المجلس مختلفا فكذلك عندهما وعند ابى حنيفة رحمه الله كان الثانى غير الاول حتى يلزمه الفان ، وجه قولهما ان العرف جار فى تكرار الاقرار للتأكيد او للزيادة فى الشهود فيكون الثانى تكرارا للاول بدلالة العرف فلا يلزم المال بالشك وصار كما اذا اقر ثانيا بالف عند القاضى او اقر بالف واشهد واحدا ثم بالف واشهد آخرا وكرره فى مجلس واحد بخلاف قوله انت طالق انت طالق لانه ايقاع فلا يتصور فيه تكرار ، ووجه قول ابى حنيفة رحمه الله انه اقر بالف منكر مرتين والنكرة اذا كررت كانت الثانية غير الاولى فصار هذا بمنزلة ما لو كتب لكل واحد صكا على حدة واشهد على كل صك شاهدين ؛ وهذا بخلاف ما لو اشهد على كل اقرار شاهدا واحدا لان بالشاهد الواحد لا يصير المال مستحكما ففائدة اعادته استحكام المال باتمام الحجة * وكذا لو اقر به ثانيا بين يدى القاضى لان فائدة الاعادة اسقاط مؤنة الاثبات

(بالبينة)

لا يمكن صرف القوة الثانية الى غير الاولى فترك هذا الاصل للتعذر فاما الضعف الثانى فهو غير الاول لامكان صرف كل واحد الى ضعف لان المفسرين قالوا الضعف الاول النطفة والضعف الثانى ضعف الطفولة ومعناه خلقكم من ماء ذى ضعف او من ضعف بصفته ذلته او حقارته كقوله تعالى الم نخلقكم من ماء مهين ثم جعل من بعد ضعف اى ضعف الطفولة قوة اى قوة الشباب ثم جعل من بعد قوة الشباب ضعفا وشيبة اى عند الكبر قوله (واذا تعذر) متصل باول كلام يعنى لام المعرفة للعهد واذا تعذر معنى العهد حمل على الجنس مجازا وفى الجنس معنى العموم على ما مر غير مرة ، وذلك مثل قوله انت طالق الطلاق اللام فيه لتعريف الجنس اذ ليس يمكن صرفه الى معهود فيثبت فيه معنى العموم حتى اذا نوى الثلاث يقع ولكنه بدون النية يتناول الواحد لانها ادنى الجنس وهى متيقن بها قوله وضرب آخر من دلائل العموم وصف عام ، والمراد بعمومه انه يصح ان يوصف به كل فرد من افراد نوع الموصوف ولا يختص بواحد كقوله رجل كوفى يصح ان يوصف بهذه النسبة كل رجال الكوفة فاذا وصفت النكرة بمثل هذا الوصف تعمم ضرورة عموم الوصف وان كانت فى نفسها خاصة كما تعمم بوقوعها فى موضع النفى وبكلمة كل فاذا قال والله لا اكلم احدا الا رجلا او لا اتزوج احدا الا امرأة كان المستثنى رجلا واحدا او امرأة واحدة حتى لو كلم رجلين او تزوج امرأتين يحنث لان الاستثناء من النفى اثبات والنكرة فى الاثبات تخص * ولو قال لا اكلم الا رجلا عالما او رجلا كوفيا كان له ان يكلم كل عالم او كل كوفى وان كان نكرة فى الاثبات لعموم الوصف والنكرة يحتمل ان تصير عامة بدليل يقترن بها كما بينا فيجوز ان يتعمم باتصافها بالوصف العام اذ الوصف والموصوف شئ واحد ، ويؤيده قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحى الى محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا حيث صار كل دم مسفوح مستثنى وهذا المعنى هو ان النكرة اذا لم تكن موصوفة فالاستثناء باسم الشخص فيتناول شخصا واحدا واذا كانت موصوفة فالاستثناء بصفة النوع فيخص ذلك النوع لصيرورته مستثنى كذا فى جامع شمس الائمة رحمه الله واعلم ان الوصف من اسباب التخصيص والتقييد فى النفى والاثبات جميعا فان قولك رأيت رجلا عالما اخص بالنسبة الى قولك رأيت رجلا لانه وان تناول واحدا من الجملة الا انه شايع فى كل الجنس يصلح ان تناول كل واحد من افراده على سبيل البدل وقولك رأيت رجلا عالما شايع فى بعض الجنس وهم العالمون منهم على سبيل البدل لا فى كله ، وكذا قولك ما رأيت رجلا عم النفى جميع الجنس كما مر بيانه وقولك ما رأيت رجلا عالما عم النفى بعض الجنس وهم العالمون لا كله حتى لو رأى رجلا غير عالم لا يكون كاذبا ، وكذا لو قال لا اكلم اليوم رجلا عالما او رجلا كوفيا او قال لا تزوجن امرأة كوفية يتعلق البر بكلام رجل واحد وبتزوج امرأة واحدة لا غير وكلما ازداد وصف فى الكلام ازداد تخصيص هذا هو موجب اللغة ومذهب عامة اهل الاصول ، واذا ثبت هذا عرفنا ان هذا الاصل لا يطرد فى جميع المواضع ، وقد كنت فى مجلس شيخنا

واذا تعذر معنى العهد حمل على الجنس ليكون تعريفا له مثل قولك فلان يحب الدينار اى هذا الجنس اذ ليس فيه عين معهودة وذلك مثل قوله انت طالق الطلاق وضرب اخر من دلائل العموم اذا اتصل بها وصف عام مثل قول الرجل والله لا اكلم احدا الا رجلا كوفيا ولا اتزوج امراة الا امرأة كوفية

العبيد فتزوج غيرها او اشترى غيره لا يحنث كذا في كتاب بيان تحقيق حروف المعاني ثم في قوله تعالى فان مع العسر يسرا انما ادخلت الفاء في الاول جوابا لتعيير المشركين اياه بالفقر دون الثاني لانه وعد عام لجميع المؤمنين على سبيل الاستئناف قال صاحب الكشاف يجوز ان يكون الاولى عدة بان العسر الذي انتم فيه مردوف بيسر لا محالة والثانية عدة بان العسر متبوع بيسر فهما يسران على تقدير الاستئناف وانما كان العسر واحدا لانه لا يخلو اما ان يكون تعريفه للعهد وهو العسر الذي كانوا فيه فهو هو لان حكمه حكم زيد في قولك ان مع زيد مالا ان مع زيد مالا واما ان يكون للجنس الذي يعلمه كل احد فهو هو ايضا واما اليسر فمنكر متناول لبعض الجنس فاذا كان الكلام الثاني مستأنفا غير مكرر فقد تناول بعضا غير البعض الاول ويجوز ان يراد باليسرين ما تيسر لهم من الفتوح في ايام رسول الله صلى الله عليه وسلم وما تيسر لهم في ايام الخلفاء وان يراد يسر الدنيا ويسر الآخرة والتنكير في يسرا للتفخيم كانه قيل ان مع العسر يسرا عظيما واي يسر وعن العتبي او القتبي قال كنت يوما مهموما بالبادية فالقي في روعي قول من قال ارى الموت لمن اصبح مغموما له اروح فسمعت بالليل هاتفا من السماء يقول (شعر) الا ايها المرء الذي الهم به برح وقد انشدت بيتا لم تزل في ذكره تسنح اذا اشتدت بك العسرى ففكر في الم نشرح فعسر بين يسرين اذا فكرتها فافرح قال فحفظت الابيات وفرج الله غمي وقال آخر (شعر) توقع اذا ما عرتك الهموم سرورا يسردها عنك قسرا ترى الله يخلف ميعاده وقد قال ان مع العسر يسرا قوله (وفيه نظر) ذكر في بعض الشروح معناه ان في الاصل المذكور وهو ان المعرفة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى والنكرة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى نظرا فانه قد ينعكس كما في قوله تعالى وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب الكتاب الثاني غير الاول وان ذكرا معرفين وقوله عز اسمه الله الذي خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة الضعف الثاني عين الاول وان ذكراه نكرتين وكذا القوة الثانية عين الاولى وان ذكرتا نكرتين والظاهر انه ليس براجع الى هذا الاصل فانه مذهب اهل البصرة والكوفة كذا ذكر في التيسير بل هو راجع الى قول ابن عباس لن يغلب عسر يسرين يعني او بت هذا القول منه يخرج عن هذا الاصل ويكون الجملة الثانية مذكورة على وجه الاستيناف ولكن الصحيح عند الشيخ انها مذكورة على وجه التكرير للجملة الاولى لتقرير معناها في النفوس وتمكنها في القلوب كما كرر قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين واولى لك فاولى ثم اولى لك فاولى او كما يكرر المفرد في قولك جاءني زيد زيد وعلى هذا التقدير لا يستقيم قول ابن عباس لن يغلب عسر يسرين فهذا هو معنى النظر ثم الاصل المذكور قد يترك عند تعذر العمل به كما يترك العمل بالحقيقة عند التعذر وقد تحقق التعذر ههنا فيما ذكر فان الكتاب الاول لما وصف بقوله مصدقا لما بين يديه وجعل الكتاب الثاني بيانا له لما لا يمكن صرفه الى الاول ولما لم يكن بعد قوة الشباب قوة اخرى

وفيه نظر عندنا بل هذا تكرير مثل قوله تعالى اولى لك فاولى ثم اولى لك فاولى

معلوم في بعض المواضع دون البعض لما ذكرنا من المعاني قوله (والله لا اقربكما) اذا قال لامرأتين له والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه لم يكن موليا بهذا الكلام ابدا لانه وصف يوم الاستثناء بصفة عامة فارتفع العموم فيمكنه ابدا ان يقربهما في كل يوم يأتي فلا يلزمه شيء فعدمت علامة الايلاء فان قربهما في يومين متفرقين حنث ، فان قال والله لا اقربكما الا يوما لم يصر موليا للجواز ان يقربهما جميعا من غير حنث يلزمه فاذا قربهما في يوم صار موليا منهما بعد غروب الشمس من ذلك اليوم لذهاب الاستثناء لان المستثنى يوم واحد قوله (ومن هذا الضرب) اي من القسم الآخر وهو النكرة التي عمت بالوصف العام كلمة اي ، او من جنس النكرة التي تعم بدليل العموم كلمة اي فعلى هذا الوجه يكون هذا اشارة الى قوله وقسم آخر النكرة ، واعلم ان اياً معناها ان يكون متناوله بعضا من الكل غير معين ولذلك لزم ان يكون مضافا ابدا وان لا يجوز اضافته الى الواحد المعرف فلا يقال اي الرجل الا اذا كان في معنى الجمع كقوله اي التمر اكلت افضل وانما يجوز اضافته الى الواحد المنكر على تأويل الجمع ايضا فان قولك اي رجل معناه اي الرجال واذا لم يكن هذا التأويل لم يجز اضافة اي اليه اصلا كذا في حاشية المفصل لمصنفه وذكر في الصحاح اي اسم معرب يستفهم به ويجازى فيمن يعقل وفيما لا يعقل وهو معرفة للاضافة ، واذا كانت دلالته على جزء من الكل كان في اصل الوضع للخصوص ولذلك اذا قيل اي الرجال عندك واي رجل عندك لم يستقم الجواب الا بذكر واحد بان يقول زيد او عمرو وكذا رأيت في بعض نسخ اصول الفقه ، ويدل على انه للخصوص قوله تعالى اخبارا عن سليمان ، ايكم يأتيني بعرشها ، فان المراد الفرد من المخاطبين بدليل انه قال يأتيني ولم يقل يأتوني وكذا يقال اي الرجال اتاك بصيغة الفرد لا بصيغة الجمع في الاستفهام والشرط جميعا وهذا اذا كان ما اضيف اليه اي معرفة فان اضيف الى نكرة فالفعل المسند اليه والجزاء على وفق المضاف اليه تقول اي رجل قام واي رجلين قاما واي رجال قاموا وتقول اي عبد من عبيدي دخل الدار فهو حر واي عبدين من عبيدي دخلا الدار فهما حران واي عبيد من عبيدي دخلوا الدار فهم احرار ولا يجوز اي عبدين من عبيدي واي عبيد من عبيدي دخل الدار فهو حر وذلك لان كلمة اي وضعت للاستفهام في الاصل فاذا كان ما اضيف اليه معرفة كان الاستفهام عن واحد من الجملة لان الاستفهام لا يتعدى عن المضاف والمضاف اليه والمانع من انصرافه الى المضاف اليه موجود لان المتكلم اقر بكون المضاف اليه معلوما له فينصرف الاستفهام الى المضاف لا محالة وهو اي ودلالته على واحد من الجملة التي اضيف اليها فيكون الفعل المسند الى ضميره على صيغة الفرد وهذا هو الذي منع من اضافته الى المفرد في المعرفة لانه انما يصح الاستفهام اذا كان هناك جملة لها واحد وهي المثنى والمجموع ، واذا كان ما اضيف اليه اي نكرة فالاستفهام ينصرف الى المضاف اليه كله لانه لا مانع هٰهنا من الانصراف الى الكل فينصرف اليه لكونه جواب الاستفهام وهذا لان اياً هٰهنا يقع في الحقيقة صفة للمضاف اليه فينصرف الاستفهام الى كله بخلاف ما اذا كان المضاف اليه معرفة فان اياً لا يكون في معنى الصفة ضرورة

والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه ان المستثنى في هذا كله يكون عاما لعموم وصفه والنكرة تحتمل ذلك ومن هذا الضرب كلمة اي وهي نكرة يراد بها جزء مما تضاف اليه على هذا اجماع اهل اللغة قال الله تعالى ايكم يأتيني بعرشها ولم يقل يأتوني ويقال اي الرجل اتاك

العلامة واستاذ الائمة مولانا حافظ الملة والدين اسكنه الله بحبوحة جنانه وكان المجلس غاصا بالعلماء النحارير والفضلاء الحذاق المهرة اذ جرى الكلام في هذه المسئلة فقال بعض الكبار تعميم النكرة الموصوفة مختص بالاستثناء من النفي وبكلمة اي دون ما عداهما وتمسك بنحو ما ذكرنا من المسائل والنظائر فيما قابل برد مسموع ولم يجبه احد جوابا شافيا * ورأيت مكتوبا على حاشية تقويم مقروء على شيخنا هذا قدس الله روحه ان هذا الاصل يختلف حكمه باختلاف المحال فالنكرة الموصوفة بصفة عامة في موضع الاباحة وفي موضع التحريض يتعمم فاما في موضع الجزاء والخبر فلا يتعمم كما في قوله تعالى: فتحرير رقبة مؤمنة، وكقولك جاءني رجل عالم * ثم النكرة الموصوفة انما تعمم في الاستثناء من النفي وان كان ذلك موضع اثبات لانها كانت داخلة في صدر الكلام وانه اخرجها بالاستثناء منه تقديرا والاستثناء ليس بمستقل بنفسه فيؤخذ حكمه من صدر الكلام وهو موضع نفي فيتعمم ما دخل من النكرات تحته ضرورة وقوعها في موضع النفي وصار في التقدير كانه قال لا اكلم رجلا كوفيا ولا رجلا بصريا ولا مكيا ولا مدنيا حتى عد جميع الانواع ثم قال الا رجلا كوفيا فلما كان المستثنى وهو رجل كوفي عاما في صدر الكلام لكونه نكرة واقعة في موضع النفي بقي كذلك بعد الاستثناء لانه عين ما دخل في صدر الكلام والاستثناء ليس بمستقل بنفسه فيؤخذ حكمه من المستثنى منه فصار كانه بعد الاستثناء في موضع النفي ايضا فيتعمم * وهذا مؤيد بما ذكر محمد رحمه الله في الجامع لو قال لامرأتين له كلما حلفت بطلاق واحدة منكما فهي طالق قاله مرتين طلقت كل واحدة منهما واحدة وكان ينبغي ان يطلق احديهما غير عين وكان الخيار الى الزوج كما قال القاضي ابو حازم لان قوله فهي كناية عن الواحدة المذكورة سابقة فصار كانه صرح بالواحدة وعند التصريح بالواحدة تقع طلقة واحدة على احديهما غير عين فكذلك هذا الا ان الواحدة المذكورة في الشرط نكرة في موضع النفي لان تقدير الكلام لا احلف بطلاق واحدة منكما وان حلفت بذلك فكذا والنكرة في النفي تعم والكناية وهي قوله فهي لا تستقل بنفسها ولا تفيد اذا انقطعت عن اول الكلام فلابد من ان يؤخذ حكمها من اول الكلام لتصير مفيدة ولما عم المكني بوقوعه في موضع النفي ولابد من ان يؤخذ حكم الكناية من المكني لعدم استقلالها صارت الكناية عامة ايضا فلما كرر فقد صار حالفا بطلاقهما فحنث في الاولى ومن حكم اليمين الاولى طلاق كل امرأة صارت محلوفا بطلاقها وقد صارتا كذلك فلذلك طلقتا بخلاف التصريح بقوله فواحدة منكما طالق لان الواحدة مستقلة بنفسها وقد وقعت في موضع الاثبات لان موضع الجزاء موضع اثبات فتخص فصار حالفا بطلاق واحدة منهما لا غير فلا تطلق الا واحدة غير عين * يوضح جميع ما ذكرنا انه لو قال زينب طالق ثلاثا وعمرة تطلق عمرة ثلاثا ولو قال زينب طالق ثلاثا وعمرة طالق لم تطلق عمرة الا واحدة لان قوله وعمرة طالق مفهوم المعنى مستبد بنفسه فلا يحتاج الى تعرف حكمه مما سبق بخلاف قوله وعمرة لانه غير مفيد بنفسه فلابد من ان يؤخذ حكمه مما سبق * واما عموم كلمة اي باعتبار الصفة فسنبينه ان شاء الله تعالى * فصار الحاصل ان هذا الاصل

مفعولا فيه بعموم وصفه وهو لقرن لا بقول الفرنان وهو متصل باليوم حقيقة لان
الفعل المحدث يتعلق بازمان يجوز ان يصير اليوم ظرفا له فاما الضرب فقد اتصل بالضرب
وقام به فيستحيل اتصاله بالمضروب في احديه لان الوصف الواحد يستحيل ان يقوم
بشخصين والمتصل بالمضروب اثر الضرب لا الضرب فلهذا لم يعم ولان المفعول فيه ثابت
في الكلام بثبت ضرورة تعدى الفعل فلا يظهر اثره في التعميم لان ما ثبت بالضرورة يتقدر
بقدرها بخلاف اليوم المستثنى في قوله الا يوما اقربكما فيه لانه صرح بذكره وجعله موصوفا
بصفة عامة قصدا ولما ذكرنا ان الفعل المحدث مع الزمان متلازمان كما في والد الشيخ الامام
مولانا حميد الملة والدين رحمه الله قوله (وعلى ذلك) اى على ان النكرة تعم بالوصف
العام وان كانت في اصل الوضع للخصوص او على ان النكرة تعم بصفة عامة وان كانت
موضوعة لفرد بنيت مسائل اصحابنا فاذا قال اى نسائى كلمتها فهى طالق فكلمهن طلقت
واحدة ولو قال اى نسائى كلمك فهى طالق فكلمهن جميعا طلقن جميعا لما قلنا وكذا لو قال
اعتق اى عبيدى شئت فاعتقهم جميعا لا يعتق الا واحد منهم والامر في بيانه الى المولى ولو قال
ايكم شاء العتق فهو حر فشاؤا جميعا عتقوا وكذا قوله اى نسائى شئت طلاقها فهى طالق
واى نسائى شاءت طلاقها على هذا ايضا قوله (وكذلك) اى كما قالوا بعموم اى في قوله
اى عبيدى ضربك قالوا ايضا بعمومه في هذه المسئلة اذا قال لعبيده ايكم حمل هذه الخشبة
فهو حر فان حملها واحد بعد واحد عتقوا جميعا بكل حال وان حملوها جملة فان كان يطيق
حملها واحد لم يعتقوا وان كان لا يطيق حملها واحد عتقوا وان كانوا عشرة بعد ان يكون
الخشبة بحيث لا يستقل بحملها الا من نصها لما ذكرنا ان كلمة اى نكرة تدل على جزء ما
تضاف اليه وقد وصفت بصفة عامة وهو الحمل فيتم الدال العموم بمعنى الكل وتعين الاشتراك
والانفراد فيتعين احدهما بدلالة الحال فان كانت الخشبة يطيق حملها واحد كان المراد به
العموم على وجه الانفراد لان المقصود حينئذ معرفة جلادتهم وقوتهم وذلك يحصل
بحمل كل واحد لا بحمل الجميع جملة وان كان لا يطيق حملها واحد كان الغرض صيرورة
الخشبة محمولة الى موضع يريده وذلك يحصل بحمل الكل بطريق الاستعانة كما يحصل بالحمل
على سبيل الانفراد فيتعلق العتق بمطلق الحمل ثم الكلام العام اما ان يتناول الادنى او الكل
فاما ما بين ذلك فلا فاذا لم يطق حملها واحد وجب التجاوز عن الواحد فاذا تجاوزنا لم يتعين
التعليق بشيء دون الكل فلذلك قلنا اذا حملوها جملة عتقوا وان كان يطيق حملها انسان
واعلم ان من لم يسلم اطراد الاصل المذكور في جميع المواضع قال ليس عمومها في هذه
المواضع بمجرد الوصف فان الرقبة في قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة وصفت بوصف عام
ولم تعم وكذا لو كان له عبيد سود وبيض فقال اى عبيدى ضربك فهو حر يتناولهم جميعا
ولو قال اى عبد اسود من عبيدى ضربك فهو حر يتناول السود منهم دون البيض ولو قال اى
عبد اسود طويل ضربك تناول الطوال من السود دون غيرهم وكذا لو قال اى عبيدى ضربك

وعلى ذلك مسائل اصحابنا وكذلك اذا قال ايكم حمل هذه الخشبة فهو حر وهى لا يحملها واحد فحملوا عتقوا وان كان يحملها واحد فحملوا كلهم فرادى عتقوا واذا اجتمعوا على ذلك لم يعتقوا لان المراد به فيما يخف حمله انفراد كل واحد منهم في العادة لاظهار الجلادة

ان اى النكرة والمضاف اليه معرفة واذا كان كذلك لابد من ان يكون الضمير المسند اليه الفعل
موافقا للمضاف اليه فلهذا يقال اى رجل قام واى رجلين قاما واى رجال قاموا . وماذكرنا
هو الذى يجوز اضافته الى النكرة المفردة لان المستفهم عنه كما يكون غير مفرد يكون ايضا
مفردا الى ما يشير الى الضمير وغيره [illegible] نكرة اى ان يعقب نكرة بعد الاضافة كما يشير اليه هذا
التقرير كان قول الشيخ وهى نكرة يجرى على اطلاقه وحقيقته وان صارت معرفة بالاضافة كما
هو مذهب عامة اهل النحو وكما هو المذكور فى الصحاح ولهذا يصلح مبتدأ ولابد فيه من
ان يكون معرفة كان مراده انها نكرة معنى لا على المعنى لانها وان تعرفت صورة بقيت الجهالة
فيها معنى اذ لا يصلح [illegible] بل واحد من احاد ما اضيف اليه على البدل ولهذا صح الاستفهام
بها بعد الاضافة الى المعرفة فكانت نكرة معنى يوضحه ما ذكر القاضى الامام فى التقويم
واما كلمة اى فتتناول النكرة [illegible] تحت النكرة لاستحضارها تقول اى رجل
فعل كذا واى دار تريدها فالتنكير معنى قوله تعالى ايكم يأتينى بعرشها وهى نكرة معنى يعنى اى
رجال منكم لان المراد بها واحد منهم . وكذا قوله يراد بها جزء ما تضاف اليه يجرى على ظاهره
ان كان المضاف اليه معرفة فاما المضاف اليه اذا كان نكرة فلابد له من تأويل لان المراد بها كل
ما اضيف اليه على ما بين ان الاستفهام عن الكل لا عن الجزء وتأويله ان المضاف اليه اذا كان نكرة
لابد من ان يكون جزأ من جملة فكان اى مع ما اضيف اليه جزأ من تلك الجملة وبيانه ان المتكلم فى
قوله اى رجال قاموا قدر فى نفسه اعدادا اطلق عليها اسم رجال واشتبه عليه واحد من تلك
الاعداد موصوف بالقيام فاستفهم عن ذلك ولو لم يكن هذا التقدير لما صح الاستفهام فكان
تقديره اى رجال من الرجال قاموا فصار فى التحقيق مضافا الى الرجال بواسطة رجال فكان
المراد به جزأ من تلك الجملة الا ان ذلك الجزء جمع لا فرد قوله (اى عبيدى ضربك) الى
آخره كلمة اى اذا وقعت فى موضع الشرط لابد من ان يعقب ما دخل عليه فعل كما فى كل
لانها للزوم اضافتها لا تدخل الا على الاسم وهو لا يصلح شرطا فلابد من ان يليه فعل يكون هو
شرطا فى الحقيقة ثم ان كان ذلك الفعل مسندا الى خاص لا يصلح وصفا لاى عرفنا ان المراد به
الخصوص فلا يتناول الا واحدا وان كان مسندا الى ضمير راجع الى اى حتى صلح وصفا له
يعم بعموم تلك الصفة ففى قوله اى عبيدى ضربك فهو حر الفعل مسند الى الضمير الراجع الى
اى فيصير وصفا له فيعم بعمومه كما عم فى قوله الا رجلا كوفيا وقوله من شاء من عبيدى فان
ضربوه جميعا معا او واحدا بعد واحد عتقوا . واذا قال اى عبيدى ضربته فهو حر فقد
اسند الضرب الى خاص وهو المخاطب فلا يصلح ان يكون وصفا لاى فبقى على الخصوص كما
كان لعدم ما يوجب تعميمه فاذا ضربهم على الترتيب عتق الاول لانه لا مزاحم له وان ضربهم
جملة عتق واحد منهم والخيار الى المولى لا الى الضارب لان نزول العتق من جهته فكان
التعيين اليه . ولا يقال قد صار اى موصوفا بالمضروبية لان الضمير المنصوب يرجع اليه
فيصير عاما بهذا الوصف كما تم المستثنى فى قوله والله لا اقربكما الا يوما اقربكما فيه وان كان

وقال محمد رحمه الله اى عبيدى ضربك فهو حر فضربوه فانهم يعتقون ولم يقل ضربوك فقد ثبت انها كلمة فرد لكنها متى وصفت بصفة عامة عمت بعمومها كسائر النكرات فى موضع الاثبات واذا قال اى عبيدى ضربك فقد وصفها بالضرب وصارت عامة واذا قال اى عبيدى ضربته فقد انقطع الوصف عنها فلم يعتق الا واحد

وقدجعل وجوب التحرير جزاء الامر فصارذلك سبباً له فيتكرر مطلقا بتكرر

لما كان كذلك كذا في الميزان الاترى انه قبل التخصيص حتى خصت العمياء والمجنونة والمدبرة من الجملة بالاجماع والتخصيص لا يرد الا على العام والاترى انه يحسن الاستثناء بالا بان يقول اعتق رقبة الا ان يكون كافرة او معيبة ويقول اعط هذا الدرهم فقيرا الا ان يكون كافرا والاستثناء اخراج بعض ما تناوله اللفظ ولولا انه عام لم يتصور فيه الاستثناء • واذا كان كذلك يجوز تخصيص الكافرة منها بالقياس على كفارة القتل لان العام المخصوص منه يخص بالقياس بالاتفاق • وقلنا نحن هذه مطلقة اى الرقبة المذكورة في النص مطلقة • او النكرة المفردة عن دلائل العموم مطلقة لا عامة • لانها فردای موضوعة لفرد من افراد الجملة صيغة ومعنى اما صيغة فلانها تثنى وتجمع واما معنى فلان دلالتها على فرد لا على جمع فيقال رقبة من رقاب وعبد من عبيد ويراد به الواحد وقال تعالى انا ارسلنا اليكم رسولا شاهدا عليكم كما ارسلنا الى فرعون رسولا • والمراد بذلك الواحد الاترى انه لو قال لله على ان اعتق رقبة لايجب عليه الا اعتاق رقبة واحدة وكذلك يخرج عن عهدة الامر في قوله تعالى • فتحرير رقبة • باعتاق رقبة واحدة ولو كان هذا اللفظ عاما لم يخرج عن عهدة النذر والامر الا باعتاق ثلاث رقاب فصاعدا • ويدل عليه ما ذكرنا ان النكرة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية غير الاولى لغة ولو كان اطلاق اسم النكرة يوجب العموم لم يكن الثانية غير الاولى فان العام اذا اعيد بصيغته فالثاني لا يتناول الا ما تناوله الاول بمنزلة اسم الجنس كذا في التقويم واصول الفقه لشمس الائمة • واذا ثبت انها اسم لفرد تتناول واحدا ولكن على احتمال وصف دون وصف اذ المطلق لا يتعرض للصفات اصلا يعني يحتمل ان يكون ذلك الواحد صغيرا او كبيرا او كافرا او مؤمنا او اسود او ابيض او سنديا او هنديا الى غيرها من الصفات لعدم كونه متعينا وبمثله لا يثبت العموم اذ لا بد له من انتظام جمع لفظا او معنى ولم يوجد فيكون مطلقة لا عامة والمطلق لا يحتمل التخصيص لانه من خصائص العام وقوله والمطلق يحتمل التقييد تنبيه للخصم على الغلط ومزل القدم واشارة الى الجواب عن عدوله عن العموم الى الاطلاق وتمسكه به يعني ما ذكرت من احتمال التخصيص في النكرة المطلقة ليس بثابت ولكنها تحتمل التقييد فان تمسكت باطلاقها وقلت لما كانت محتملة للتقييد فقيدها بالقياس على كفارة القتل لان الكفارات جنس واحد فذلك فاسد ايضا لان التقييد مانع عن العمل بالاطلاق فانه لو اعتق رقبة كافرة في كفارة القتل لايجوز عن الكفارة فكان نسخا والنسخ بالقياس لايجوز فلايجوز التقييد به ايضا قوله (وقد جعل وجوب التحرير) جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال الامر لايوجب التكرار وان كان متعلقا بشرط او متقيدا بوصف على مامر وقد تكرر وجوب التحرير بتكرر الحنث والظهار ونحوهما فعرفنا ان لفظ رقبة عام والا لم يستقم ايجاب التحرير ثانيا فقال قدجعل وجوب التحرير جزاء الامر اى اليمين وهو الحنث والظهار ونحوهما بدليل دخول حرف الفاء فيه فصار ذلك الامر سببا لوجوب التحرير فيكرر وجوب التحرير مطلقا اى غير مقيد بوصف الايمان بتكرر ذلك الامر الذى صار سببا له كتكرر وجوب الصلوة بتكرر الوقت وليس تكرر الحكم

فاما النكرة المفردة
فى موضع اثبات فانها
تخص عندنا ولا تعم
الا انها مطلقة وقال
الشافعى رحمه الله
هى توجب العموم
ايضا حتى قال فى قول
الله تعالى فتحرير
رقبة انها عامة تتناول
الصغيرة والكبيرة
والبيضاء والسوداء
والكافرة والمؤمنة
والصحيحة والزمنة
وقد خص منها
الزمنة بالاجماع
فصح تخصيص
الكافرة منها بالقياس
بكفارة القتل قلنا
نحن هذه مطلقة
لا عامة لانها فرد
فيتناول واحدا على
احتمال وصف دون
وصف والمطلق
يحتمل التقييد وذلك
مانع من العمل بالمطلق
فصار نسخا

وشتمك لم يعتق الا من جمع بين الشتم والضرب . وكذا لو قال مستفهما اى عبيدى ضربك
لا يستقيم الجواب باكثر من واحد كما اشرنا اليه من قبل فعرفنا ان العموم فيه ليس باعتبار
نفس الصفة ولكنه انما عم لوقوعه فى موضع الشرط وذلك من اسباب التعميم فى الاسماء
المبهمة لان هذه الاسماء لابهامها تحتاج الى صلة فاذا وقعت فى موضع الشرط صار الفعل
الذى جعل صلة لها هو الشرط حقيقة فيعم هذا الفعل لصيرورته شرطا ولما عم هذا الفعل
وهو مسند الى مبهم لا يعرف الا به عم ما اسند اليه ضرورة حتى لو كانت الصلة مسندة الى
غيره قائما به لا يوجب ذلك عمومه كما فى قوله اى عبيدى ضربته : فصار حاصل الكلام ان عند
هذا القائل النكرة تعم بالوصف العام فى الاستثناء من النفى وفيما اذا وقع الوصف العام شرطا واما
فيما وراء ذلك تعم النكرة بالوصف لما ذكر من الشواهد والنظائر لكن فى عامة نسخ اصول
الفقه لاصحابنا وعامة شروح الجامع ذكر هذا الاصل مطلقا من غير فصل فوجب الاخذ به
احترازا عن مخالفة العامة قوله (فاما النكرة المفردة) لما فرغ من بيان ما هو عام
بنفسه وما هو عام بغيره وهو النكرة التى لحقها بعض دلائل العموم شرع فى بيان النكرة
المفردة فانها من الفاظ العموم عند البعض فقال : فاما النكرة المفردة اى المفردة صيغة ومعنى
فيكون احترازا عن رجال ونساء وقوم ورهط منكرات ، او المطلقة المجردة عن دلائل العموم
فانها تخص فى موضع الاثبات ولا تعم انما تعرض للجنسين تأكيدا لانه فى بيان الخلاف الا
انها مطلقة . نفى العموم عنها واثبت الاطلاق ، والفرق بين المطلق والعام ان المطلق دلالته
على حقيقة الشئ وماهيته من غير تعرض لقيد زائد والعام هو الدال على تلك الحقيقة مع
التعرض للكثرة الغير المتعينة كالناس فالنكرة مطلقة لا عامة لان دلالتها على نفس الحقيقة دون
التكثر ، وبعضهم فرقوا بين المطلق والنكرة فقالوا الماهية فى ذاتها لا واحدة ولا لا واحدة
ولا كثيرة ولا لا كثيرة فاللفظ الدال عليها من غير تعرض لقيد ما هو المطلق ومع التعرض لكثرة
متعينة الفاظ الاعداد ، ولكثرة غير متعينة هو العام ، ولواحدة معينة المعرفة ، ولواحدة
غير معينة النكرة ، والصواب انه لا فرق بينهما فى اصطلاح اهل الاصول كما اشار الشيخ اليه
اذ تمثيل جميع العلماء المطلق بالنكرة فى كتبهم يشعر بعدم الفرق وقال الشافعى رحمه الله
هى اى النكرة فى موضع الاثبات توجب العموم ورأيت فى بعض كتبهم ان النكرة فى
موضع الاثبات اذا كان خبرا لا يقتضى العموم كقولك جاءنى رجل واذا كان امرا فالاكثرون
على انها للعموم كقوله اعتق رقبة ، وذكر فى القواطع وغيره انها تعم على سبيل البدل لان
قوله رجل يتناول كل رجل على سبيل البدل من صاحبه وليس بعام على سبيل الجمع ، وعبارة
بعضهم تعم من حيث الصلاحية لكل فرد ثم من قال بالعموم تمسك بقوله تعالى : انما قولنا لشئ
اذا اردناه الآية فان قوله لشئ على العموم وان كان فى موضع الاثبات لان الله تعالى لم يرد
شيئا دون شئ لان قدرته شاملة جميع الاشياء محيطة بها كلها ، وبان قوله تعالى فتحرير رقبة ،
عام يتناول كل رقبة والدليل عليه انه يخرج عن العهدة باعتاق ايها كان ولولا انها للعموم

الجماعة في المواريث والوصايا حتى كان للاثنين من الميراث ما للثلاث فصاعدا ولو وصى لاقرباء فلان يتناول المثنى فصاعدا وكذا الامام يتقدم على اثنين كما يتقدم على الثلاثة فصاعدا بما ذكرنا فان المثنى ملحق بالثلاثة في صحة اطلاق صيغة الجمع عليه ونمنع استعمال ايانا الجمع في الاثنين مجازا قال لو صح اطلاق اسم الرجال على الرجلين لصح نعت احدهما بالنعت به الآخر فيقال جاءني رجلان عاقلون ورجال عاقلان لانهما كشئ واحد وتمسك الجمهور بما هو المذكور في الكتاب وبما سنذكره وقوله في الكتاب ويستعمل المثنى استعمال الجمع بنصب الياء من مقلوب الكلام مثل قولهم عرضت الناقة على الحوض اي يستعمل الجمع استعمال المثنى اي في محل يجب ان يستعمل فيه التثنية او هو بفتح الياء وكسر الميم اي يستعمل الانسان ما استعماله الجمع فيقولان نحن فعلنا كما يقوله الجمع او معناه تستعمل التثنية على هيئة الجمع فيقال نحن فعلنا في اثنين كما يقال كذلك في الجمع قوله (وفي المواريث) اي جعل استحقاقا يصرف الجمع الى المثنى اما حجبا فقوله تعالى فان كان له اخوة كما ذكرنا واما استحقاقا فقوله عز اسمه فان كن نساء فوق اثنتين تصرف لفظ النساء الى اثنتين مع تأكده بقوله فوق اثنتين قوله (عليه السلام والثلاثة ركب) اي جماعة فصل بين التثنية والجمع والحقها بالواحد دون الجمع فعلم ان التثنية ليست بجمع حقيقة ولا يقال الاتحاد في الحكم لا يوجب الاتحاد في الحقيقة حتى كان المثنى غير الواحد حقيقة وان اتحدا حكما وكذا التفرقة في الحكم لا يدل على الافتراق في الحقيقة لانا نقول الافتراق بين الشيئين يوجب المغايرة بينهما فيثبت فيه الافتراق لامحالة وها ثبت الافتراق بينهما في حكم الجمع لان معنى الركب الجماعة فثبت المغايرة بينهما في هذا المعنى ضرورة فصار المعنى كانه قيل الواحد ليس بركب والاثنان ليسا بركب اي بجمع والثلاثة ركب اي جمع وعلى ذلك اي على الاقسام المذكورة بنيت احكام اللغة اسماء وصفة ومظهرا ومضمرا فقالوا رجل رجلان رجال وقالوا عالم عالمان علماء وقالوا هو فعل هما فعلا هم فعلوا كذا ولما فسموه ثلاثة اقسام وسموا كل قسم باسم على حدة دل ذلك على تغايرها لان تبدل الاسم يدل على تبدل المسمى على ما هو الاصل الا ترى انهم لما لم يضعوا لما وراء الثلاثة اسما على حدة كان الكل في الدخول تحت صيغة الجمع على السواء قوله (وله علامات على الخصوص) مثل الالف والنون المكسورة في حالة الرفع والياء الساكنة المفتوح ما قبلها والنون المكسورة في حالتي الجر والنصب قال شمس الائمة رحمه الله ثم للواحد ابنية مختلفة وكذلك للجمع وليس ذلك للتثنية انما لها علامة مخصوصة فعرفنا ان المثنى غير الجماعة قال صاحب القواطع والدليل على ان لفظ الجمع لا يتناول الاثنين انه لا ينعت بالاثنين وينعت بالثلاثة فانه يقال رأيت رجالا ثلاثة ولا يقال رجالا اثنين ويقال ايضا جماعة رجال ولا يقال جماعة رجلين فاذا كان لا ينعت بالاثنين بحال عرفنا ان اسم الجمع لا يتناولهما بحال وكذا لا يضاف العدد الى التثنية فلا يقال اثنا رجلين ويضاف الى الجمع فيقال ثلاثة رجال واربعة رجال فلو كان حكم الاثنين حكم الجمع لجازت اضافة العدد الى التثنية كما جازت الى الجمع كذا ذكر في كتاب بيان حقائق

فعلنا في الاثنين وقال الله تعالى فقد صغت قلوبكما ولا خلاف ان الامام يتقدم اذا كان خلفه اثنان وفي المثنى اجتماع كما في الثلاثة ولنا قول النبي عليه السلام الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلاثة ركب ولنا ايضا دليل من قبل الاجماع ودليل من قبل المعقول فان اهل اللغة يجمعون على ان الكلام ثلاثة اقسام احاد ومثنى وجمع وعلى ذلك بنيت احكام اللغة فللمثنى صيغة خاصة لا يختلف وللوحدان ابنية مختلفة وكذلك الجمع ايضا يختلف ابنيته وليس للمثنى الامثال واحد وله علامات على الخصوص واجمع الفقهاء ان الامام لا يتقدم على الواحد فثبت انه قسم منفرد

الحقيقة وبعضها ينطلق على الواحد فصاعدا صار عامة التخصيص نوعين ضرورة الواحد والثلاثة قوله (فان ذلك) اى قوله عبيدا وامثاله يحتمل الخصوص الى الثلاثة وطريقه ان دليل العقل بين ان الكل ليس بمراد وان مادون الكل الى الثلاثة لايمكن ترجيح بعضه على البعض لاستحالة الترجيح بلا مرجح فعينت الثلاثة مرادا للتيقن بها وكان هذا الدليل مخصصا لما وراء الثلاثة الى الكل قوله (وهذا لان ادنى الجمع ثلاثة) ولما كانت المسئلة الاولى مبنية على الثانية وهى معرفة اقل الجمع لان عدم جواز التخصيص الى ماوراء الثلاثة فى جميع الالفاظ عند البعض وفى الجمع المنكر عندنا بناء على ان اقل الجمع ثلاثة شرع فى بيانها فقال وهذا اى انتهاء التخصيص الى الثلاثة فيما ذكر من النظائر من قوله عبيدا ونساء وثيابا وامثالها باعتبار ان اقل الجمع ثلاثة وهو مذهب عبدالله ابن عباس وعثمان واكثر الصحابة وعامة الفقهاء والمتكلمين واهل اللغة * وذهب بعض اصحاب الشافعى وعامة الاشعرية الى ان اقل الجمع اثنان وهو مذهب عمر وزيد بن ثابت رضى الله عنهما كذا ذكر الغزالى واليه ذهب نفطويه من النحويين * ثم الفريق الاول اختلفوا فى انه هل يجوز استعمال صيغ الجموع فى الاثنين مجازا فمنهم من منع عن ذلك واكثرهم على انه يجوز * وفائدة الاختلاف تظهر فى جواز التخصيص الى اثنين وعدمه وفيما اذا قال لله على ان اتصدق بدراهم اوقال لفلان على دراهم اونذر ان يتصدق بشئ على فقراء او مساكين يقع على الاقل بالاتفاق وهو الثلاثة عند العامة والاثنان عند غيرهم * تمسك من قال بان صيغ الجموع حقيقة فى الاثنين كما فى الثلاثة بالسمع والعقل واستعمال ارباب اللسان والحكم * اما السمع فقوله تعالى * وداود وسليمان * الى قوله وكنا لحكمهم شاهدين اريد بضمير الجمع داود وسليمان * وقوله تعالى * اذ تسوروا المحراب اذ دخلوا على داود ففزع منهم قالوا لاتخف خصمان بغى بعضنا على بعض * فاستعمل فى الاثنين ضمير الجمع * وقوله عز اسمه فقد صغت قلوبكما والمراد قلباكما * وقوله جل جلاله انا معكم مستمعون * والمراد موسى وهارون * وقوله جل ذكره اخبارا عن يعقوب * عسى الله ان يأتينى بهم جميعا * والمراد يوسف وبنيامين * وقوله * فان كان له اخوة فلامه السدس * والاخوان يحجبانها الى السدس كالثلاثة * وقوله عليه السلام * الاثنان فما فوقهما جماعة * وهو افصح العرب ولو نقل هذا عن واحد من الاعراب لكان حجة فمن صاحب الشرع * اولى * واما المعقول فهو ان اسم الجماعة حقيقة فما فيه معنى الاجتماع وذلك موجود فى الاثنين كما هو موجود فى الثلاثة فيصح ان يتناوله اسم الجمع حقيقة وان كان معنى الجمع فى الثلاثة اكثر الاترى ان الثلاثة جمع صحيح وان كان معنى الاجتماع فيما وراء الثلاثة اكثر ونظيره الجسم لما كان عبارة عن اجتماع اجزاء وتركبها كان اقل الجسم جوهرين لوجود معنى الاجتماع والتركب فيهما وان كان الاجتماع فيما وراء ذلك اكثر * واما استعمال ارباب اللسان فانهم استعملوا صيغة الجمع فى الاثنين كاستعمالهم اياها فى الثلاثة فان الاثنين يقولان نحن فعلنا كذا ونحن نفعل كذا فوجب ان يكون حقيقة فى الموضعين * واما الحكم فهو ان للمثنى حكم

وهذا لان ادنى الجمع ثلاثة نص محمد رحمه الله فى السير الكبير وعلى هذا عامة مسائل اصحابنا رحمهم الله وقال بعض اصحاب الشافعى ان ادنى الجمع اثنان لما روى عن النبى عليه السلام انه قال الاثنان فما فوقهما جماعة ولان اسم الاخوة ينطلق على الاثنين فى قوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس وصار ماينتهى اليه الخصوص

والحجب فقال نعت دلت في المواريث بقوله تعالى فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك اي ان كانت الاختان لاب وام اولاب اثنتين فانت للاختين ثلثي المال تصريح هذا النص وقد ثبت بدلالة قوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك ان ليس لما فوق الاختين اكثر من الثلثين فعرفنا ان للاثنتين حكم الجمع في الاخوات ولما كان للاختين الثلثان مع ان قرابتهما متوسطة اذهي قرابة مجاوره فلان يكون للبنتين الثلثان مع ان قرابتهما قريبة اذهي قرابة جزوية كان اولى فثبت ان للبنتين حكم الثلاث بهذا النص ايضا وليس في المواريث صورة اخرى الحق فيه الاثنان بالجمع في الاستحقاق سوى البنات والاخوات فكان هذا النص موجبا لالحاق الاثنين بالثلاث فلهذا حمل الحديث عليه اوكان هذا النص هو الموجب لاستحقاق الاثنين الثلثين لا النص الوارد بصيغة الجمع وهو قوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين والحاصل ان النزاع لم يقع فيما يفيد فائدة الجمع بل فيما يتناوله لفظ الرجال والمسلمين فان احدهما عن الاخر قوله (والحجب يبتني على الارث ايضا) يعني لما كان للمثنى حكم الجمع في استحقاق الميراث كان له حكم الجمع ايضا في الحجب لانه مبني على الارث فان الحاجب يكون وارثا بالفعل او بالقوة حتى لا يحجب المحروم عند عامة الصحابة وهو مذهبنا او معناه ان الحجب لا يتحقق حين لا ارث وكان الحجب مبنيا على الارث فيثبت للاثنين فيه حكم الجمع ايضا فايضا يتعلق بمحذوف في الوجهين كما ترى على انا نقول ثبت الحجب بالاخوين باتفاق الصحابة لا بالنص على ما روي ان ابن عباس قال لعثمان رضي الله عنهم حين رد الام من الثلث الى السدس بالاخوين قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس والاخوان ليسا باخوة في لسان قومك قال نعم ولكن لا استجيز ان اخالفهم فيما رأوا وفي رواية لا استطيع ان انقض امرا كان قبلي وتوارثه الناس فلولا ان مقتضى اللسان ان الاخوين ليسا باخوة حقيقة لما احتج به ابن عباس على عثمان ولانكر عليه عثمان ولما عدل الى التأويل فلما لم ينكر عليه وعدل الى التأويل وقد كانا من فصحاء العرب دل على ان الاخوين ليسا اخوة حقيقة وان هذا الحكم وهو الحجب بالاثنين ثبت بالاجماع لا بالنص الاترى ان الحجب ثبت بالاخوات المفردات بهذا الطريق فان اسم الاخوة لا يتناول الاخوات المفردات بحال قوله (والثاني) اي التأويل الثاني لذلك الخبر انه محمول على اباحة السفر للاثنين لان السفر للواحد والاثنين كان منهيا في ابتداء الاسلام مطلقا للجماعة على ما روينا من قوله عليه السلام الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلاثة ركب فالنهي بطريق المبالغة عن اختيار حالة تستحق اسم الشيطان بناء على ان في اول الاسلام كانت الغلبة للكفار فاذا كانوا جماعة سلموا غالبا لقوتهم فاذا ظهر قوة المسلمين قال الاثنان فما فوقهما جماعة يعني في جواز السفر وفي لفظ الشيخ نوع اشتباه فانه قال والثاني ولو قال والثالث مكان قوله والثاني لكان احسن لانه اول الحديث اولا بتأويلين وهذا ثالثهما الا انه جعل التأويلين الاولين بمنزلة تأويل واحد ثم بنى الكلام عليه فقال والثاني * وقوله قلنا وقع زائدا لان المعنى يتم بدونه * وقوله محمول على ابتداء الاسلام لا يصح بدون اضمار ايضا ومعناه محمول على نسخ

والحجب يبتني على الارث ايضا والوصية يبتني عليه ايضا والثاني قلنا ان الخبر محمول على ابتداء الاسلام حيث نهى الواحد عن المسافرة واطلق الجماعة على ما روينا فاذا ظهر قوة المسلمين قال الاثنان فما فوقهما جماعة

حروف المعاني ¤ ولان الثلاثة فصاعدا يتبادر الى الفهم عند سماع صيغة الجمع من غير قرينة دون الاثنين والسبق الى الفهم عند الاطلاق دليل الحقيقة ¤ ولانه يصح نفي اسم الجمع عن الاثنين دون الثلاثة فصاعدا فيقال ما في الدار رجال بل رجلان وما رأيت رجالا بل رأيت اثنين ولا يقال ما في الدار رجال بل ثلاثة وصحة النفي وعدم صحته من امارات المجاز والحقيقة واجمع الفقهاء على ان الامام لا يتقدم على الواحد والامام من الجماعة في غير الجمعة بالاتفاق والمقدم من سنة الجماعة بالاتفاق فاجماعهم على ترك التقدم دليل على انه ليس بجمع وانه قسم منفرد قوله (واما المعقول فان الواحد اذا اضيف) اي ضم اليه الواحد ¤ تعارض الفردان اي امتنع كل واحد منهما عن صيرورته تبعا للآخر فلم يثبت الاتحاد لوجود الانضمام ولم يثبت الجمع ايضا لبقاء معنى الفردية من وجه باعتبار عدم استتباع كل واحد منهما صاحبه ¤ واما الثلاثة فانما يعارض اي يقابل كل فرد اثنان فيستتبعانه ويصير الكل كشيء واحد فلم يبق معنى الاتحاد بوجه وكمل معنى الجمع فتطلق عليه الصيغة الموضوعة للجمع حقيقة ¤ وبهذا خرج الجواب عما قالوا في المثنى معنى الجمع كما في الثلاثة فيصح اطلاق صيغة الجمع عليه لان اطلاق الصيغة على الثلاثة ليس لنفس الاجتماع بل لاجتماع مخصوص وهو ان لا يتحقق فيه معنى تعارض الافراد على التساوي وذلك في الثلاثة دون الاثنين والاعة على ما ورد لا على ما يدل عليه القياس الا ترى ان الواحد يوجد فيه معنى الجمع وهو ضم بعض الاشياء الى بعض لانه متركب من اجزاء متعددة ومع ذلك لا يطلق عليه اسم الجمع قوله (في ابلاء الاعذار) اي اظهارها كامهال القاضي للخصم لدفع الحجة مقدر بثلاثة ايام ¤ وكذا امهال المرتد للتأمل ¤ وكذة المسح في حق المسافر ¤ ومدة اقل الحيض مقدرة بثلاثة ايام ¤ وكذة التعجير مقدرة بثلاث سنين ¤ وكما في قصة موسى مع صاحبه ¤ وقصة صالح ولو كان الاثنان جمعا لم يكن للمجاوزة عنه معنى بدون دليل يخصص الثلاثة لان ما وراء اقل الجمع يساوي بعضه بعضا ¤ ولما فرغ عن اقامة الدليل على مدعاه شرع في الجواب عن كلمات الخصوم فقال فاما الحديث يعني قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة فمحمول على المواريث يعني للاثنين حكم الجمع في استحقاق الميراث حتى كان للمثنين الثلثان كالثلاث ¤ او على سنة تقدم الامام يعني يحمل على ان المراد به ان الامام يتقدم على الاثنين كما يتقدم على الثلاثة بخلاف الواحد فانه يقيمه عن يمينه وبخلاف ما نقل عن ابن مسعود رضي الله عنه انه لا يتقدم على الاثنين بل يقيم واحدا عن يمينه وواحدا عن يساره وانما يتقدم على الثلاثة فصاعدا او يحمل على ان للاثنين حكم الجماعة في احراز فضيلة الجماعة وانعقادها اذ النبي صلى الله عليه وسلم مبعوث لتعليم الاحكام لا لبيان اللغات على ان هذا الخبر لا يصح من جهة النقل كذا ذكره ابو بكر الجصاص وغيره ¤ وقوله وفي المواريث ثبت الاختصاص جواب سؤال وهو ان يقال لم اختص المواريث من سائر الاحكام بان يكون للاثنين فيها حكم الجمع فقال انما ثبت الاختصاص فيها بكذا ¤ او هو جواب عن كلامهم ان صيغة الجمع صرفت الى المثنى في المواريث والوصايا

واما المعقول فان الواحد اذا اضيف اليه الواحد تعارض الفردان فلم يثبت الاتحاد ولا الجمع واما الثلاثة فانما يعارض كل فرد اثنان فسقط معنى الاتحاد اصلا وقد جعل الثلاثة في الشرع حدا في ابلاء الاعذار فاما الحديث فمحمول على المواريث والوصايا او على سنة تقدم الامام في الجماعة انه يتقدم على المثنى كما يتقدم على الثلاثة وفي المواريث ثبت الاختصاص بقوله تعالى فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك

واما المشترك فحكمه التوقف بشرط التأمل ليترجح بعض وجوهه للعمل به واما المأول فحكمه العمل به على احتمال السهو والغلط والله اعلم بالصواب

ولا في الضمير الذي يعني به المتكلم نفسه وغيره متصلا كان او منفصلا نحو نحن فعلنا لاتفاق
اهل اللسان على كونه موضوعا للمخبر عن نفسه وعن غيره سواء كان اثنين او جمعا وانما
الخلاف في نحو قوله تعالى فقد صغت قلوبكما فان ما يتعدد من جزء المضاف في التثنية يجمع عند
اضافته اليهما او الى ضميرهما بصيغة الجمع حذرا من استثقال الجمع بين تثنيتين وانما الخلاف
في نحو رجال ومسلمين وصيغ الافعال الغيبة والخطاب التي يترتب في وضع اللسان بين صيغ
التثنية . ولا يلزم على هذا قلوبكما فانه مسبوق بصيغة التثنية لانا لا نسلم ذلك وقد بينا انه
لا يقال قلنا كما قد بينا ان من استدل على كونه حقيقة في الاثنين بالصور الاتفاقية فقد
حاد مسلكه عن محل النزاع لانها اثبات بعلل مخصوصة ولكل باب وقياس واللغة لا تثبت
قياسا . واما الجواب عن قوله تعالى وكنا لحكمهم شاهدين فنقول فقد قيل المراد الحكام
وهما داود وسليمان والخصمان لان المصدر يضاف الى الفاعل والمفعول واذا اعتبر الخصمان
كانوا اربعة وقيل اضيف الحكم الى المحكوم لهم وكانوا جماعة وعن قوله عز اسمه اذ تسوروا
المحراب الى آخره ان الخصم اسم اسند الفعل الى ضميره اسم يقع على الواحد والجمع كالضيف يقال هذا
خصمي وهؤلاء خصمي كما يقال هذا ضيفي وهؤلاء ضيفي وقد كان المتخاصمون جماعة ومعنى
قوله خصمان فريقان خصمان او فئتان خصمان والدليل عليه قراءة من قرأ بغى بعضهم على بعض
ولا يقال قوله ان هذا اخي يدل على ما ذكرت فانه يدل على اثنين لان ذلك قول البعض والمراد
بقوله بعضنا على بعض والخطاب كان بين ملكين لكن صحبهما آخرون في صورة الخصم فجوابه
وعن قوله تعالى انا معكم مستمعون ان المراد موسى وهارون وفرعون وعن قوله تعالى
عسى الله ان يأتيني بهم جميعا ان المراد يوسف وبنيامين والاخ الكبير الذي قال فلن ابرح
الارض حتى يأذن لي ابي على انا لا ننكر اطلاق اسم الجمع على الاثنين مجازا فنحمل هذه
الاطلاقات على المجاز لما ذكرنا من الدلائل واما الجواب عن كلام الفريق الثالث فهو انهم
راعوا صورة اللفظ حتى لم يصفوا المثنى بالجمع وان كان بعده ولا الجمع بالمثنى محافظة على
التشاكل بين الصفة والموصوف مع كونهما كشيء واحد . وقد التزم بعضهم المنع مع
الاختلاف مجازا قوله (واما المشترك فحكمه التوقف) اي وجب التفحص على اعتقاد ان
الثابت به حق والمراد من التوقف التوقف اي حكمه التوقف فيه من غير اعتقاد حكم معلوم
سوى ان المراد به حق حتى يقوم دليل الترجيح لان المشترك تنبئ عن المساواة ولهذا لو قال
هو شريكي في هذا المال كان اقراره بالنصف وقد ذكرنا ان لا عموم للمشترك فكان الثابت
به احد مفهوماته عينا عند المتكلم غير عين عند السامع فلا يتعين المراد منه الا بدليل زائد
لاستحالة الترجيح بلا مرجح فيجب التوقف ولكن لا يقعد عن الطلب كما لا يقعد في المجمل بل
يجب عليه التأمل لان ادراك المراد وترجيح البعض فيه محتمل فيجب طلبه وهو معنى قوله
بشرط التأمل بخلاف المجمل لانه لا يدرك بالتأمل فيجب عليه التوقف الى ان يأتيه البيان
قال شمس الائمة رحمه الله ويشترط ان لا يترك الطلب وله طريقان التأمل في الصيغة ليتبين به

مابت فی ابتداء الاسلام وهو سرعة السفر الاثنین ولم یکن هذا الکلام اعنی قوله والثانی الی آخره مذکورا فی النسخ العتیقة قوله (واما الجماعة)جواب عن قولهم ان الامام یتقدم علی اثنین فقال انما یقدم علیهما لان الامام فی غیر الجمعة محسوب من الجماعة لان الامام لیس بشرط لصحة اداء سائر الصلوات سوی الجمعة فیمکن ان یجعل الامام من جملة الجماعة واذا کان معه اثنان کملت الجماعة فیثبت حکما وهو تقدم الامام واصطفاف من خلفه بخلاف الجمعة لان الامام شرط لصحة ادائها کالجماعة فلا یمکن ان یجعل من جملة الجماعة فلهذا یشترط ثلاثة سوی الامام قوله (واما قوله تعالی فقد صغت قلوبکما)فانما اطلق اسم الجمع علی اربعة قلوب من حیث المعنی وان کان فی الصورة قلبان وذلک لان اکثر الاعضاء المنتفع بها فی الانسان زوج فالحق ما کان فردا منه لعظم منفعته بالزوج کما الحق الزوج بالفرد فی قولهم مشی برجله وسمع باذنه وابصر بعینه الا تری ان من قطع لسان انسان او فرجه یلزمه کمال الدیة لشرفه وعظم منفعته کما لو قطع الیدین فصار کل قلب من حیث المعنی قلبین وان کان فی الصورة واحدا فلهذا جاز اطلاق اسم الجمع علیهما ولان القلب قد یطلق علی المیل الموجود فیه فیقال للمنافق ذو قلبین ویقال للذی لا یمیل الا الی الشیء الواحد له قلب واحد ولما خالفت حفصة وعایشة امر الرسول صلی الله علیه وسلم فی شان ماریة وقع فی قلبهما دواع مختلفة وافکار متباینة فیصح ان یقال المراد من القلوب هی الدواعی واذا صح ذلک وجب حمل اللفظ علیها لان القلب لا یوصف بالصغو انما یوصف المیل به کذا فی المحصول * وقد جاء فی اللغة خلاف ذلک ای خلاف ما ذکرنا من اطلاق الجمع علی التثنیة فی مثل هذه الصورة قال الشاعر ظهراهما مثل ظهور الترسین * وذکر فی التیسیر وقلوبکما علی الجمع مع اضافتها الی اثنین هو الاستعمال الغالب فی اللغة فیما کان فی الانسان من الاعضاء فردا غیر مثنی * وفیه وجهان آخران الافراد والتثنیة قال الشاعر * کانه وجه ترکیین قد غضبا * مستهدف لطعان غیر ترتیب * وقال آخر فی التثنیة والجمع * ظهراهما مثل ظهور الترسین قوله (وقولهم نحن فعلنا لا یصح الا من واحد یحکی عن نفسه وعن غیره) یعنی لا یصح التکلم بهذه الصیغة علی سبیل الحقیقة الا من واحد یخبر عن نفسه وعن غیره ولا یمکن صدورها من اثنین لان المبتدی بالکلام الواحد لا یکون اثنین بخلاف الخطاب فان بالکلام الواحد یجوز ان یخاطب اثنان فصاعدا علی الحقیقة واذا کان کذلک کان ذلک الغیر تبعا له فی الدخول تحت هذه الصیغة فلم یفرد لهما صیغة لئلا یکون التبع مزاحما للاصل فاختیر لهما صیغة الجمع مجازا * ولانهم وضعوا هذه العلامات الممیزة لدفع الاشتباه عن السامع وذلک فی الخطاب والغیبة لا فی الحکایة لان المتکلم وذلک الغیر الذی یخبر عنه فی قوله فعلنا مشاهد للسامع فلا یحتاج الی علامة تمیز الا تری انه لم یوضع فیها علامة ممیزة بین المذکر والمؤنث اعتمادا علی المشاهدة بخلاف الخطاب والغیبة * وذکر فی شرح اصول الفقه لابن الحاجب انه لا خلاف فی لفظ (ج م ع) اعنی الجمع لغة وهو ضم شیء الی شیء فان ذلک متحقق فی الاثنین من غیر خلاف

واما الجماعة فانها تکمل بالامام حتی شرطنا فی الجمعة ثلاثة سوی الامام واما قوله فقد صغت قلوبکما فلان عامة اعضاء الانسان زوج فالحق الفرد بالزوج لعظم منفعته کانه زوج وقد جاء فی اللغة خلاف ذلک وقوله نحن فعلنا لا یصلح الا من واحد یحکی عن نفسه وعن غیره کانه تابع فلم یستقم ان یفرد الصیغة فاختیر لهما الجمع مجازا کما جاز للواحد ان یقول فعلنا کذا والله اعلم

ومثاله من مسائل اصحابنا ما ذكره في كتاب الاقرار في الجامع رجل قال لآخر لي عليك الف درهم فقال الآخر الحق او اليقين او الصدق كان كل ذلك تصديقا او قال البر ٣٥ او الصلاح لم يكن تصديقا ولو جمع بين البر والحق او البر واليقين

اشهاد الفساق والمحدودين في القذف في النكاح صحيح حتى انعقد النكاح بشهادتهم وان لم تقبل شهادتهم . واعلم ان ايراد المثال ليس من اللوازم لان الاصل يمهد بالدليل والبرهان لا بالمثال وانما ايراد المثال للتوضيح والتقريب فلا بد من اقامة البرهان على المدعى اولا ثم ايراد المثال بعد ان شاء الايضاح على سبيل التفريع فاذا تمهد الاصل فلا عليك ان لا يمعن في طلب المثال قوله (ومثاله) اى مثال ترك الادنى بالاعلى من مسائل اصحابنا ما ذكره محمد رحمه الله في اقرار الجامع . واصله ان كلام المدعى عليه اذا صلح تصديقا لكلام المدعى ولا يصلح ردا يحمل تصديقا وان كان يصلح ردا ولا يصلح تصديقا يحمل ردا وان احتملهما يعتبر الغالب ويحمل عليه والالفاظ المذكورة خمسة الحق واليقين والصدق والبر والصلاح فالثلاثة الاولى تصلح صفة للخبر ظاهرا يقال خبر حق وخبر يقين وخبر صدق فاما البر فاسم لجميع انواع الاحسان ولكنه يحتمل ان يصير صفة للخبر بقرينة مثل ان يقول لمن اخبر بخبر صدق صدقت وبررت كما تقول لمن اخبر بخبر كذب كذبت وفجرت . واما الصلاح فلا يصلح صفة للخبر بحال لا يقال خبر صلاح ولا صلحت وصلحت . فاذا قال لآخر لي عليك الف درهم فقال الآخر الحق او اليقين او الصدق كان تصديقا واقرارا لانه ذكر في محل الجواب ما يصلح ان يكون جوابا فيجعل محمولا على الجواب بظاهره وما تقدم من الخطاب يصير كالمعاد في الجواب فيصير كانه قال الحق ما قلت او الصدق ما قلت او اليقين ما قلت . وبيان انه يصلح للجواب ان الدعوى خبر وقد ذكرنا ان الخبر يوصف بالحق والصدق واليقين وانصرافها هنا هو الحقيقة وان كان يحتمل الابتداء اى الصدق اولى بك او عليك بالصدق . او الحق واليقين اولى بالاشتغال من الدعوى الباطلة ولكن ذلك مجاز والمجاز لا يعارض الحقيقة كذا في شرح الجامع لشمس الائمة . وقال بعض المشايخ هذا اذا لم يعرب او ذكر مرفوعا اما اذا نصب فلا يكون اقرارا لان معناه الزم الحق او الصدق فيكون امرا له بالصدق ونهيا له عن الكذب . وقال بعضهم او قال بالنصب يكون تصديقا ايضا ومعناه انك ادعيت الحق او الصدق وهذا هو الصحيح لان العرف لا يفصل بين الرفع والنصب والاصل فيه هو العرف واليه اشار محمد فقال انما ينظر في هذا الى معاني كلام الناس . ولو قال البر او الصلاح لم يكن تصديقا لان البر اسم لجميع انواع الخير والاحسان كما قال تعالى ولكن البر من اتقى . وفي محل الجواب هذا اللفظ في معنى المجمل لان صلاحيته له ولغيره واحتمال الجواب وغيره فيه على السواء وباللفظ المجمل لا يصير مقرا والجواب لا يتم بكلام مجمل . واما الصلاح فلا يصلح صفة للخبر بوجه فصار معنى كلامه البر او الصلاح اولى بك او الزم الصلاح واترك الدعوى الباطلة . ولو ضم احد الثلاثة الى البر فقال الصدق البر او الحق البر او اليقين البر او قدم البر فقال البر الصدق . او البر الحق او البر اليقين كان اقرارا لان البر لما صار محتملا صار ما ضم اليه بيانا له الا ترى ان البر مقرونا بالصدق يستعمل في موضع الجواب يقال صدقت وبررت . فان ضم شيئا من هذه الثلاثة

او البر والصدق حمل البر على الصدق والحق واليقين فجعل تصديقا ولو جمع بين الحق او اليقين او الصدق والصلاح جعل ردا ولم يكن تصديقا وحاصل ذلك ان الصدق والحق واليقين من اوصاف الخبر وهي نصوص ظاهرة لما وضعت له من دلالة الوجود للمخبر عنه فيكون جوابا على التصديق وقد يحتمل الابتداء مجازا اى الصدق اولى بك مما تقول . اما البر فاسم موضوع لكل نوع من الاحسان لا اختصاص له بالجواب فصار بمعنى المجمل فلم يصلح جوابا بنفسه واذا قارنه نص او ظاهر وهو ما ذكرنا حمل عليه واما الصلاح فلفظ لا يصلح صفة للخبر بحال وهو محكم في هذا المعنى فاذا ضم اليه ما هو ظاهر او نص وجب حمل

النص الذي هو محتمل على المحكم الذي لا يحتمل فلم يكن تصديقا وصار مبتدأ فترجح البعض على البعض عند التعارض

المراد او .... آخر يعرف به المراد لان بالوقوف على المراد يزول معنى الاحتمال على السواء .... الاشتغال به ليزول الخفاء والله اعلم بالصواب

(باب معرفة احكام القسم الذي يليه)

(وحكم الظاهر وجوب العمل بالذي ظهر منه) لا خلاف في انه موجب للعمل وانما الخلاف في انه يوجب الحكم على سبيل القطع او الظن فعند العراقيين والقاضي ابي زيد ومتابعيه حكمه التزام موجبه قطعا عاما كان او خاصا وعند الشيخ ابي منصور ومن تابعه من مشايخ ما وراء النهر وعامة الاصوليين حكمه وجوب العمل بما وضع له اللفظ ظاهرا لا قطعا ووجوب اعتقاد ان ما اراد الله تعالى منه حق وكذا حكم النص وقد بينا من قبل ، وقوله على احتمال تأويل هو في حيز المجاز متصل بالقسمين اي يحتمل ذلك التأويل الظاهر او النص مجازا فانك اذا أولت قوله جاءني زيد مثلا بان المراد خبره او كتابه صار مجازا بخلاف المشترك فانك اذا أولته وصرفته الى بعض معانيه كان حقيقة قوله (لما ذكرنا من تفاوت معاني هذه الالقاب لغة) يعني انما سمى كل قسم من هذه الاقسام باسم روعي فيه معنى اللغة فسمي القسم الاول ظاهرا لظهور معناه والقسم الثاني نصا لازدياد وضوحه على الاول كما بيني عنه معناه اللغوي وكذا المفسر والمحكم ليصير الادنى متروكا بالاعلى اللام للعاقبة اي فائدة التفاوت وعاقبته ترك الادنى بالاعلى وترجيح الاقوى على الاضعف ، وهذا اي صيرورة الادنى متروكا بالاعلى .... والاحاديث مترادفان ههنا وان كانت السنة اعم من الحديث. وقد ذكرنا بعض نظائر التعارض فيما تقدم ومن نظائره تعارض الظاهر والمحكم في قوله تعالى وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا وقوله عز ذكره ، فانكحوا ما طاب لكم من النساء فان الاول محكم في حرمة نكاح ازواج النبي صلى الله عليه ورضي عنهن للتأبيد والثاني ظاهر في اباحة جميع النساء فيتناول بعمومه ازواج النبي عليه السلام فيرجح المحكم على الظاهر ومنها تعارضهما ايضا في قول عليه السلام الا ان لحوم الحمر الاهلية حرام الى يوم القيامة ، كذا في الجامع وقوله صلى الله عليه وسلم لغالب بن ابجر كل من سمين مالك ، فان الاول محكم في التحريم والثاني ظاهر في التحليل فيرجح المحكم ايضا وقيل نظير تعارض المفسر والمحكم قوله تعالى ، واشهدوا ذوي عدل منكم ، وقوله تعالى ، ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا ، فان الاول مفسر في قبول شهادة العدول لان الاشهاد انما يكون للقبول عند الاداء وهو لا يحتمل معنى آخر والثاني محكم لان التأبيد التحق به والاول بعمومه يوجب قبول شهادة المحدود في القذف اذا تاب والثاني يوجب رده فيرجح على المفسر ، واقائل ان يقول لا نسلم كون الاول مفسرا لان ما لا يحتمل شيئا سوى مدلوله الا النسخ وقوله تعالى ، واشهدوا ذوي عدل يحتمل الايجاب والندب ويتناول باطلاقه الاعمى والعبد وليس بمرادين بالاجماع فكيف يسمى مفسرا مع هذه الاحتمالات ، وكذا لا يلزم من صحة الاشهاد والقبول فان

(باب معرفة احكام) (القسم الذي يليه)

وهو الظاهر والنص والمفسر والمحكم .... الظاهر وجوب .... بالذي ظهر .... وكذلك حكم النص وجوب العمل .... وضح وابان به على احتمال تاويل هو في حيز المجاز وحكم المفسر وجوب العمل على احتمال النسخ وحكم المحكم وجوب العمل به من غير احتمال لما ذكرنا من تفاوت معاني هذه الالقاب لغة وانما يظهر تفاوت هذه المعاني عند التعارض ليصير الادنى متروكا بالاعلى وهذا يكثر امثلته في تعارض السنن والاحاديث

في ظاهر الرواية وقال ابو يوسف والشافعي رحمهما الله يقطع ثم اختلف اصحاب الشافعي فقال بعضهم انه انما يقطع اذا سرق الكفن من قبر في بيت محرز او في مقبرة متصلة بالعمران ولا يقطع اذا كان القبر في برية بعيدة من العمران وهو اختيار الغزالي وذكر بعضهم انه يقطع وان كان القبر في مفازة وهو اختيار القفال وذكر شمس الائمة في المبسوط واختلف مشايخنا فيما اذا كان القبر في بيت مقفل والاصح عندي ان لا يجب القطع سواء نبش الكفن او سرق مالا آخر من ذلك البيت لان بوضع القبر فيه اختل صفة الحرزية في ذلك البيت فان لكل احد من الناس تأويلا في الدخول فيه لزيارة القبر فلا يجب القطع على من سرق منه شيئا لان صفة الكمال في شرائط القطع معتبرة ثم من اوجب القطع تمسك بعموم قوله تعالى والسارق والسارقة الآية وقال النباش سارق لان السارق اسم لمن يأخذ المال على سبيل الخفية وهو بهذه الصفة واختصاصه باسم آخر لا يمنع دخوله تحت اسم السارق لانه اختص بهذا الاسم لاختصاصه بنوع من السرقة فلا يمنع ذلك عن الدخول تحت اسم الجنس كاختصاص من يقطع عن اليقظان باسم الطرار وكاختصاص الآدمي باسم الانسان لا يمنعه عن الدخول تحت اسم الحيوان وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قطع نباشا وعن عائشة رضي الله عنها انها قالت سارق امواتنا كسارق احيائنا وعن ابن مسعود انه كتب الى عمر رضي الله عنهما في النباش فكتب اليه ان اقطعه والمعنى فيه انه سرق نصابا كاملا من حرز مثله فيقطع كما لو سرق لباس الحي وكما لو سرق الشاة من الحظيرة وهذا لان الكفن مال كامل لان صفة المالية لا يتغير بان البس ميتا لانه بعد صالح لاقامة المصالح والقبر حرز مثله لانه لا يحرز باحصن من ذلك الموضع والناس تعارفوا احراز الاكفان بالقبور فكان حرزا متعينا له باتفاق جميع الناس كالحظيرة للغنم والصندوق للدراهم ولا يلزم عليه انه لو سرق من القبر شيئا آخر وضع معه او كفن الميت زيادة على العدد المسنون فسرق الزائد حيث لا يقطع لان القبر ليس بحرز لمال آخر غير الكفن لان الناس ما اعتادوا احفظ سائر الاشياء بالقبور كحظيرة الغنم حرز للغنم وليست بحرز للثياب والامتعة وكذا الزائد على العدد المسنون بمنزلة مال آخر موضوع في القبر الا ترى ان الاب والوصي لو كفنا الصبي او عبد الصبي من مال الصبي بالعدد المسنون لا يعد تضييعا ولا يضمنان شيئا لان ذلك احراز منهما لماله ولو كفناه زيادة على العدد المسنون يضمنان الزيادة لانه تضييع ولابي حنيفة ومحمد رحمهما الله ان هذا الفعل ناقص في كونه سرقة والملك ناقص والمالية ناقصة والحرز ناقص او معدوم وكل واحد منها يمنع القطع لما عرف ان شرط السرقة ان يكون المأخوذ مالا مملوكا محرزا وان الكمال فيها شرط كيلا تبقى شبهة العدم فمجموعها اولى اما بيان قصور الفعل ونقصانه فمن وجهين على ماذكر الشيخ في الكتاب * احدهما ان النباش ليس بسارق على الاطلاق لان السرقة اسم لاخذ المال على وجه المسارقة اي الاخفاء عن عين الحافظ الذي قصد حفظه لكنه انقطع حفظه باعتراض نوم او غيبة بحيث يخاف هجومه

ومثاله ايضا قولنا فمن تزوج امرأة الى شهر انه متعة لان التزوج نص لما وضع له فكان محتملا
ان يراد به المتعة مجازا
فاما قوله الى شهر
فمحكم في المتعة لا يحتمل
النكاح مجازا فحمل
المحتمل على المحكم
وضد الظاهر الخفي
وحكمه النظر فيه
ليعلم اختفاءه لمزية
او نقصان فيظهر
المراد ومثاله ان
النص اوجب القطع
على السارق ثم احتيج
الى معرفة حكم النباش
والطرار وقد اختصا
باسم خفي به المراد
وطريق النظر فيه ان
النباش اختص به
لقصور في فعله
من حيث هو سرقة
لان السرقة اخذ
المال على وجه
المسارقة عن عين
الحافظ الذي قصد
حفظه لكنه انقطع
حفظه بعارض
والنباش هو الآخذ
الذي يعارض عين
من لعله يهجم عليه
وهو لذلك غير حافظ
ولا قاصد وهذا من
الاول بمنزلة انتبع
من التبوح وكذلك
معنى هذا الاسم دليل على خطر المأخوذ وهذا الذي دل عليه اسم النباش في غاية القصور والهوان

الى الصلاح لا يكون اقرارا لانه لا يصلح صفة للخبر ولا يستعمل في التصديق اصلا لا يقال صدقت وصلحت بل هو محكم في هذا المعنى فاذا ضم اليه ما هو محتمل من نص او ظاهر وجب حمله على المحكم فلا يكون تصديقا بل يكون ردا لكلامه بابتداء امر له باتباع الحق والصلاح وترك الدعوى الباطلة قوله (ومثاله ايضا) اي نظير ترجيح الاعلى على الادنى وترك الادنى به ايضا قول علمائنا رحمهم الله فيمن تزوج امرأة الى شهر بان قال تزوجتك شهرا او الى شهر فقالت زوجت نفسي منك انه متعة وليس بنكاح وقال زفر رحمه الله هو نكاح صحيح لان التوقيت شرط فاسد فان النكاح لا يحتمل التوقيت والشرط الفاسد لا يبطل النكاح بل يصح النكاح ويبطل الشرط كاشتراط الخمر واشتراط الخيار ثلاثة ايام وكالطلاق الى شهر يوضحه انه لو شرط ان يطلقها بعد شهر صح النكاح وبطل الشرط فكذا اذا تزوجها شهرا ولنا حديث عمر رضي الله عنه قال لا اوتى برجل تزوج امرأة الى اجل الا رجمته ولو ادركته ميتا لرجمت على قبره والمعنى فيه ان النكاح الى شهر كناية عن المتعة لان توقيت الملك بالمدة لا يكون الا في المنافع التي تحدث في المدة وعقد المتعة حين كان مشروعا كان على المنفعة موقتا كالاجارة فلما قال الى شهر وهذا لا يليق الا في عقد المتعة ولا يحتمله ملك النكاح على ما هو مشروع اليوم ولفظ التزوج والنكاح يحتمل معنى المتعة لانه في الحقيقة لملك التمتع بها صار المحتمل من صدر كلامه محمولا على المحكم من سياقه وهذا كالمضاربة بشرط ان يكون الربح كله للعامل كناية عن الاقراض وبشرط ان يكون الربح كله لرب المال كناية عن الابضاع واذا تعين كناية عن المتعة فسد لعدم ركنه وهو اللفظ الموضوع لهذا العقد لا لشرط فاسد دخل عليه وهذا بخلاف ما اذا شرط ان يطلقها بعد شهر لان الطلاق قاطع للنكاح فاشتراط القاطع بعد شهر دليل على انهما عقدا العقد مؤبدا الا ترى انه لو صح الشرط هناك لا يبطل به النكاح بعد مضي الشهر وههنا لو صح التوقيت لم يكن بينهما عقد بعد مضي الوقت كما في الاجارة وقال الحسن بن زياد ان ذكرا من الوقت ما يعلم انهما لا يعيشان اكثر من ذلك كمائة سنة او اكثر يكون النكاح صحيحا لان في هذا تأكيد معنى التأبيد فان النكاح ينعقد للعمر بخلاف ما اذا ذكرا مدة يعيشان اكثر منها وعندنا الكل سواء لان التأبيد من شرط النكاح فالتوقيت يبطله طالت المدة او قصرت كذا في الاسرار والمبسوط ولان التزوج لما وضع له وهو اثبات ملك البضع على المرأة ولكنه يحتمل المتعة لان النكاح في الحقيقة لملك التمتع بها والازدواج معها كما ذكرنا فمحكم في المتعة اي في افادة معنى المتعة لا يحتمله النكاح اي لا يحتمل التوقيت الذي هو مفهوم من الى شهر قوله (مثاله) اي مثال الخفي قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانه ظاهر في ايجاب القطع على كل سارق لم يختص باسم آخر سوى السرقة خفي في حق من اختص باسم آخر كالطرار والنباش فانه قد اشتبه الامر ان اختصاصهما بهذا الاسم لنقصان في معنى السرقة او زيادة فيه ولذلك اختلف العلماء في النباش فقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله لا يقطع بحال سواء كان القبر في بيت او لم يكن

والقبر ليس بحرز بنفسه فانه دفن فيه ثوب آخر من جنس الكفن فسرق لا يجب القطع وما كان حرزا لشيء كان حرزا لجنسه لا محالة لان معنى الحرز لا يختلف من جنس الى جنس واحد كحظيرة الغنم ولا يصير حرزا بالميت لانه جماد لا يحرز نفسه فكيف يحرز غيره وانما يحفر القبر حرزا للميت عن السباع واخفاء له عن الاعين لا حرزا للكفن ولا يقال فاذا لم يكن احراز الكفن تضييعا لانا نقول ليس كذلك فانه مصروف الى حاجة الميت وصرف الشيء الى الحاجة لا يكون تضييعا ولا احرازا كتناول الطعام والقاء البذر في الارض ﴿ فان قيل ﴾ يجوز ان لا يكون حرزا عند الانفراد ويصير حرزا عند الاجتماع كالحيطان ليست بحرز بدون الباب وكذا الباب بدونها وعند الاجتماع يصير حرزا ﴿ قلنا ﴾ انما احدث بالاجتماع معنى يصلح لاضافة الحكم اليه فان الحيطان مع الباب تصلح عند الاجتماع لحفظ الامتعة لصيرورتها بيتا صالحا للحفظ فاما الاجتماع ههنا فلا يصير هذا المكان موضعا لحفظ الثياب والامتعة الا ترى انه لا يحفظ فيه ما سوى الكفن من الثياب ولو صار حرزا للكفن بعد الاجتماع لصار حرزا لجنسه من الثياب واما ما روى انه عليه السلام قطع النباش فمعارض بما روى عنه عليه السلام انه قال لا قطع في المختفي وهو النباش بلغة اهل المدينة كذا فسر ابو عبيد وفي الصحاح اختفيت الشيء استخرجته والمختفي النباش لانه يستخرج الاكفان فيحمل على السياسة وكذا حديث عمر رضي الله عنه فان للامام ذلك الا ترى ان ابا بكر رضي الله عنه قطع ايدي نسوة اظهرن الشماتة بوفات رسول الله صلى الله عليه وسلم وضربن الدفوف وكان ذلك سياسة لا حدا واما حديث عائشة رضي الله عنها فمحمول على التشديد في استحقاق الاسم لان كاف التشديد لا يوجب التعميم وروى محمد في الاصل ان النباش اخذ في زمن مروان بن الحكم فشاور من بقي من الصحابة رضي الله عنهم فاجمعوا ان لا قطع عليه وعن ابن عباس رضي الله عنهما انه كان لا يرى القطع على النباش والله اعلم

﴿ باب احكام الحقيقة والمجاز والصريح والكناية ﴾

قال حكم الحقيقة وجود ما وضع له امرا كان او نهيا خاصا او عاما وحكم المجاز وجود ما استعير له خاصا كان او عاما وطريق معرفة الحقيقة التوقيف والسماع بمنزلة النصوص

﴿ باب احكام الحقيقة والمجاز ﴾

قال الشيخ الامام الزاهد رحمه الله حكم الحقيقة وجود ما وضع له اي ثبوت ما وضع اللفظ له امرا كان او نهيا خاصا كان او عاما كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا وقوله جل ذكره ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق فان كل واحد من النصين خاص في المأمور به والمنهي عنه عام في المأمور والمنهي وهذا بلا خلاف وحكم المجاز وجود ما استعير له اي ثبوت ما استعير اللفظ له خاصا كان او عاما عند عامة العلماء كقوله تعالى او جاء احد منكم من الغائط انى اراني اعصر خمرا وقوله عليه السلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين وفيه خلاف بعض اصحاب الشافعي وسنبينه وطريق معرفة الحقيقة التوقيف اي التنصيص من الواضع والسماع من السامع يعني لا يوقف عليها الا بالنقل عن واضع اللغة بمنزلة النصوص في الشرع فانها لا يثبت حجيتها الا بعد السماع من صاحب الشرع

عليه ومنه استراق السمع لاستماع كلام الغير حال غفلته ويقال فلان يسارق النظر اليه اذا اغتنم
غفلته واحتال لينظر اليه والنباش يسارق عين من عسى يهجم عليه ممن ليس بحافظ الكفن ولا قاصد
الى حفظه من المارة لئلا يطلعوا على جنايته لانه يرتكب منكرا كالزاني وشارب الخمر يختفي من الناس
كيلا يعثروا على قبح فعله والسرقة اخذ على سبيل المسارقة ليتمكن من اخذ ما احرز من
الايدي لا ليتمكن من فاحشة ترد شرعا فكان النباش سارقا صورة لا معنى كالميت انسان صورة
لا معنى ولهذا يصح نفيه عنه فيقال نبش وما سرق فكان بمنزلة التبع من المتبوع لكون الاول
اقوى فلا يدخل تحت مطلق اسم السارق * والثاني ان هذا الاسم وهو السرقة تدل على
خطر المأخوذ اى على انه ذو قدر ومنزلة فان السرقة قطعة من الحرير قال عليه السلام لبعض
نسائه اريت صورتك في سرقة من حرير * اى في قطعة من حرير جيدة بيضاء * كذا فسره
ابو عبيد ولذلك اتفق جمهور العلماء على اشتراط النصاب فيه ليخرج عن كونه تافها حقيرا
وان اختلفوا في مقداره وهذا الذى دل عليه اسم النباش وهو النبش في غاية القصور
والهوان لان نبش التراب واخذ الكفن من الاموات من ارذل الافعال واردأ الخصال
بشهادة العرف والطبع السليم : والتعدية بمثله اى تعدية الحكم في مثل ما ذكرنا وهو ما اذا
كان المعنى الموجب في الفرع دونه في الاصل باطل لاسيما في الحدود فانها تدرأ بالشبهات
فكيف يحتال في اثباتها بما لا يجوز اثبات الحكم بمثله وتبين بما ذكرنا ان اختصاص النباش
بهذا الاسم لنقصان في فعله وهوان بخلاف الطرار فان اختصاصه باسم آخر غير السارق
لفضل في جنايته وحذاقه في فعله اى مهارة لانه يسارق الاعين التي ترصدت للحفظ مع الانتباه
والحضور فكان فوق مسارقة الاعين حال نوم المالك وغيبته فكان اتم سرقة واكمل حيلة
فيكون داخلا تحت اسم السارق بالطريق الاولى الا انه خفي مرادا بالآية لتعارض وهو زيادة
حيلة من قبل الطرار لا المعنى في الكلام كذا ذكر الشيخ رحمه الله في شرح التقويم * وقوله
وتعديتها الحدود في مثله) اى في مثل ما ذكرنا وهو ما اذا كان المعنى الموجب في الفرع اكمل واتم
نوع تسامح لان هذا من قبيل دلالة النص والتعدية تستعمل في القياس الا انه سماها تعدية لشبه
دلالة النص بالقياس واخراجا للكلام على مقابلة كلام الخصم : واما بيان ما ذكرنا من نقصان
الملك فهو ان الكفن ليس بمملوك للوارث لانه انما تملك ما فضل عن حاجة الميت الا ترى ان
القدر المشغول بالدين لا يصير مملوكا له لحاجة الميت فالكفن اولى لانه مقدم على الدين * ولا
للميت حقيقة لان الموت ينافي المالكية لانها عبارة عن القدرة والاستيلاء وادنى درجاتها الحيوة
وقد زالت * واما نقصان المالية فلانها عبارة عن التمول والادخار لوقت الحاجة وهذا
المقصود يفوت في الكفن فانه مع الميت يوضع في القبر للبلى ولهذا يوضع في اقرب الاماكن
من البلى واليه اشار الصديق رضي الله عنه بقوله اغسلوا ثوبي هذين وكفنوني فيهما فانهما للمهل
والصديد والحي احوج الى الجديد * فكانت مالية الكفن وقد سلم للتلف دون مالية ما يتسارع
اليه الفساد * واما النقصان في الحرز فلانه لا يخلو اما ان يجعل القبر حرزا بنفسه او بالميت

والتعدية بمثله في الحدود خاصة باطل واما الطرار فقد اختص به لفضل في جنايته وحذق في فعله لان الطر اسم لقطع الشيء عن اليقظان بضرب فترة وغفلة يعتريه وهذه المسارقة في غاية الكمال وتعدية الحدود في مثله في نهاية الصحة والاستقامة وقد سبق بيان احكام سائر الاقسام في هذا الفصل

معنى المعارضة الا في ... بل هذا ... بعبارة ... و... بطريق [illegible]

اسم المحل على الحال كما في قوله تعالى ... [illegible] ... صلوة ولا يمكن القول

بعمومه لان العموم لا يجرى الا في الحقائق وتداركه المطعوم منه بالاجماع ... غيره مرادا

وصار كانه قيل ولا المطعوم المقدر بالصاع بالمطعوم المقدر بالصاعين وعلى هذا التقدير لا يبقى

له دلالة على حرمة بيع ما وراء المطعوم متفاضلا ولا على كون الكيل علة وصار موافقا

للاول ✽ وشبهة الخصم ان الاصل في الكلام هو الحقيقة لان الالفاظ وضعت دلالات على

المعاني للافادة ولهذا لا يعارض المجاز الحقيقة بالاتفاق حتى لا يصير اللفظ المتردد بين الحقيقة

والمجاز في حكم المشترك فكان الاصل ان لا يجوز استعمالها في غير موضوعاتها لتأديه ذلك

الى الاخلال بالفهم الا انهم جوزوا ذلك ضرورة التوسعة في الكلام بمنزلة الرخص الشرعية

في الاحكام فانها بنيت ضرورة التوسعة على الناس وهذه الضرورة ترتفع بدون اثبات حكم

العموم للمجاز فلا يصار اليه من غير ضرورة وكان المجاز في هذا بمنزلة ما ثبت بطريق

الاقتضاء فكما لا يثبت هناك وصف العموم عندكم لان الضرورة ترتفع بدونه فكذا ههنا عندي

ولكنا نقول المجاز احد نوعي الكلام فكان مثل صاحبه في احتمال العموم والخصوص الى

آخر ما ذكر الشيخ في الكتاب وفي قوله احد نوعي الكلام اشارة الى ان المجاز ليس بضروري

بل هو احد قسمي الكلام حتى كاد المجاز يغلب الحقيقة فكيف يسمى هذا ضروريا قوله

(لان عموم الحقيقة لم يكن لكونه حقيقة) اذ لو كان كذلك ينبغي ان لا يوجد حقيقة الا وان تكون

عامة والامر بخلافه بل لدليل زائد تحقق به مثل الواو والنون او الالف والتاء في قوله

مسلمون ومسلمات والالف واللام فيما لا معهود فيه او غير ذلك مما تقدم ذكره في باب

الفاظ العموم فاذا وجد ذلك الدليل في المجاز وجب القول بعمومه اذا كان المحل قابلا له كما

في الحقيقة (فان قيل) سلمنا ان العموم في الحقيقة ليس لمجرد كونه حقيقة ولكنه يجوز ان

يكون لذلك وللدليل الذي تحقق به فيثبت العموم بالمجموع ولم يوجد بالمجموع في المجاز فلا

يصح القول بعمومه (قلنا) لا بد في مثل ذلك ان يكون لكل واحد من المعنيين نوع تأثير

في اثبات ذلك الحكم ليصح اضافته اليهما وقد وجدنا التأثير فيما نحن فيه للدليل اللاحق

لا لكونه حقيقة فلا يصح اضافته اليهما بل يجب اضافته الى ذلك الدليل المؤثر ✽ وذلك انا

قد وجدنا الواو والنون ولام التعريف في اسم الجنس وسائر دلائل العموم تدل على العموم

دلالة مطردة ولم نجد الحقيقة كذلك اذ هي موجودة في مسلم وضارب ورجل ولا تدل

على العموم بوجه فعرفنا ان لا تأثير لها فاضفنا ثبوت العموم الى الدليل المؤثر الى كونه حقيقة ✽

ولكن لهم ان يقولوا انما اطرد دلالة الواو والنون وغيرهما على العموم لانها لا تنفك عن

صيغة تلحق بها فتدل حقيقة تلك الصيغة مع الدليل اللاحق به على العموم لاجتماع الوصفين

فاما الحقيقة فقد انفصلت عن دليل العموم فيما ذكر من النظائر فلا يثبت العموم بها وحدها

لان الحكم المتعلق بالوصفين لا يثبت بوصف واحد فاذا لا بد من اقامة الدليل على انتفاء كون

فاذا ثبت المطعوم به
مرادا سقط غيره
قال لان الحقيقة
اصل الكلام والمجاز
ضروري يصار اليه
توسعة ولا عموم لما
ثبت ضرورة تكلم
البسر والصحيح ما
قلنا لان المجاز احد
نوعي الكلام فكان
مثل صاحبه لان
عموم الحقيقة لم يكن
لكونه حقيقة بل
لدلالة زائدة على
ذلك الا ترى ان
رجلا اسم خاص
فاذا دخلت عليه لام
التعريف من غير
معهود ذكرته
انصرف الى تعريف
الجنس فصار عاما
بهذه الدلالة

والنقل عنه * وطريق معرفة المجاز التأمل في مواضع الحقائق بامتياز الوصف الخاص المشهور من غير امتياز الوصف المؤثر في باب القياس عن غيره لان المجاز لا يصح بكل وصف * وحاصله ان جواز استعمال المجاز لا يتوقف على السماع بل يتوقف على معرفة طريقه الذي سلكه اهل اللسان في استعماله وهو رعاية الاتصال بين محل الحقيقة والمجاز بوجه وقد مر من قبل * امافي الحكم اى في اثبات الحكم وايجاب العمل فالحقيقة والمجاز سواء * الا عند التعارض يعني اذا تعارض في كلام واحد جهة كونه مستعملا في موضوعه وجهة كونه مستعملا في غير موضوعه كان حمله على الحقيقة اولى لان الحقيقة اصل والمجاز عارض * ويجوز ان يكون معناه اذا تعارض كلام هو حقيقة وكلام آخر هو مجاز كانت الحقيقة اولى من المجاز وراجحة عليه * ورأيت في بعض نسخ اصول الفقه ان الحقيقة ترجح على المجاز لعدم افتقارها الى القرينة المخلة بالتفاهم لخفائها او عدم الاطلاع عليها ولكني ما ظفرت به في شيء من كتب اصحابنا صريحا وكان حمل كلام الشيخ على المعنى الاول اولى لتأيده بما ذكر القاضي الامام في التقويم ان المجاز احد نوع الكلام وله من الانواع العموم والاحكام ما للحقيقة لانه مستعمل بمنزلتها الا ان المطلق من الكلام لحقيقته حتى يقوم الدليل على مجازه لان معنى الحقيقة اصل والثاني طارئ عليه فلا يثبت الا بدليله قوله (فاحتج الشافعي بعمومه وابى ان يعارضه) الى آخر بيانه ان قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام * يدل بعبارته وعمومه على حرمة بيع المطعوم بالمطعوم قليلا كان او كثيرا مساويا كان او غير مساو لان الطعام معرف باللام فيقتضي الاستغراق الا ان الاستواء عارضه في الكثير لان المراد من قوله سواء بسواء المساواة في الكيل بالاجماع فبقي ما وراءه داخلا تحت العموم فيحرم بيع حفنة بحفنة وبحفنتين وتفاحة بتفاحة وبتفاحتين وباشارته يقتضي كون الطعم علة لان الحكم متى ترتب على اسم مشتق كان مأخذه علة لذلك الحكم كالسرقة والزنا في قوله تعالى * والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما * الزانية والزاني فاجلدوا * على ما مر * والطعام اسم لما يؤكل مشتق من الطعم وهو الاكل فكان الطعم هو العلة * واذا ثبت كونه علة وقد انعقد الاجماع على ان العلة ليست الا احد اوصاف اربعة الكيل علة ضرورة فلا يحرم بيع غير المطعوم كالجص والنورة متفاضلا لعدم العلة الموجبة للحرمة وهي الطعم * وحديث الصاع وهو ما روى ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال * لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين فاني اخشى عليكم الرماء * وفي بعض الروايات الرماء يعني الربوا اذ الرماء الزيادة والربا وارمى الشيء ارماء اى زاد وارمى فلان اى اربى يدل بعبارته وعمومه ان الربوا يجري في غير المطعوم كالجص والنورة لان الصاع محلى بلام التعريف فاستغرق جميع ما يحله من المطعوم وغيره فيحرم بيع الجص والنورة متفاضلا * وباشارته يدل على ان الكيل هذا لعلة لانه لما كان المراد من الصاع ما يكال به صار تقدير الكلام ولا ما يكال بصاع بما يكال بصاعين * او ولا مكيل بمكيلين فيقتضي جواز بيع حفنة بحفنتين وتفاحة بتفاحتين لعدم معنى الكيل على خلاف ما اقتضاه الحديث الاول فهذا هو

وطريق معرفة المجاز التأمل في مواضع الحقايق وامافي الحكم فهما سواء الا عند التعارض فان الحقيقة اولى منه ومن اصحاب الشافعي من قال لا عموم للمجاز وبيان ذلك ان النبي عليه السلام قال لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فاحتج الشافعي رحمه الله بعمومه وابى ان يعارضه حديث ابن عمر في النهي عن بيع الدرهم بالدرهمين والصاع بالصاعين لان الصاع مجاز عما يحويه ولا عموم له

في القرآن بخلاف المجاز لو كان ضروريا ، وبهذا ظهر ان استدلالهم بالمقتضى ليس بصحيح لان العموم العوارض الالفاظ على سائر والمجاز ملفوظ فاذا وجد دليل العموم فيه امكن القول بعمومه فاما المقتضى فغير ملفوظ لا تحقيقا ولا تقديرا بل هو ثابت شرعا فلا يتصور فيه العموم بخلاف المحذوف فانه ملفوظ تقديرا فامكن القول بعمومه عند وجود دليله ، قال ابو اليسر المقتضى اذا كان ثابتا لغة يوجب العموم فاما اذا كان ثابتا شرعا فلا لانه صير اليه للضرورة فيتقدر بقدرها ، وفي قوله حتى كثر ذلك في كتاب الله تعالى اشارة الى رد قول من انكر وقوع المجاز في القرآن من الروافضة واهل الظاهر منهم داود الاصفهاني وابو بكر الاصبهاني واتباعهما متمسكين بان المجاز كذب بدليل انه يصدق نافيه واذا كان صدقا كان اثباته كذبا ضرورة واذا كان كذبا يمتنع ذلك في كلام الله تعالى * وبما ذكرنا ان المجاز هو استعارة الكلمة لغير ما وضعت وهذا لا يكون الا من ذي الحاجة وانه تعالى منزه عن الحاجة وبان المجاز لو كان واقعا في القرآن لصح وصفه تعالى بكونه متجوزا لصدور التكلم بالمجاز والامر بخلافه * وكل ذلك فاسد لان المجاز موجود في القرآن بحيث لا وجه الى انكاره ونظائره اكثر من ان يحصى * وقولهم المجاز كذب فيمتنع وقوعه في كلامه تعالى وهم منهم لان كذبه انما يلزم لو كان النفي والاثبات للحقيقة كقولنا هو اسد بالحقيقة ليس باسد بالحقيقة لتناقضهما واما اذا كان احدهما بالحقيقة والاخر بالمجاز كقولنا ليس باسد بالحقيقة هو اسد بالمجاز فلا يلزم من صدق النفي كذب الاثبات لانهما لا يتنافيان * وانما لم يصح وصفه تعالى بكونه متجوزا لان مثل هذا الاطلاق يتوقف على الاذن لان اسماء الله تعالى توقيفية ، وذكر عبد القاهر البغدادي في اصوله بعد ذكر قول هذه الطائفة وذكر شبهتهم ثم افترق هؤلاء في كلمات من القرآن طريقها المجاز فمنهم من تأول بعضها على الحقيقة وتقول في مثل قوله تعالى * واسأل القرية وقوله * فوجدا فيها جدارا يريد ان ينقض فاقامه * انه محمول على الحقيقة لانه تعالى قادر على انطاق الارض لانبيائه وعلى خلق الارادة في الجدار ، ومنهم من شك في كون المجازات التي في القرآن ابهامه وقال لعلها من الجنس الذي غير منه ، ويدل عليه ما ذهب اليه الامامية من الرافضة في دعواها ان الصحابة غيرت نظم القرآن وزادت فيه ما ليس منه ونقصت منه ما كان فيه من امامة علي واولاده وزعموا ان ما فيه من مجازات فهو من زيادات المبدلين ، ثم قال في آخر هذه المسئلة واما الذين انكروا وجود المجاز في القرآن وزعموا انه لو كان فيه مجاز لكان كذبا فانه يلزمهم ان يكون قوله تعالى * انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون * كذبا لان انا ونحن للجماعة دون الواحد في اصل الوضع * وان قالوا صح ذلك على وجه التعظيم فهو المجاز الذي انكروه ، وايضا فان منكر المجاز في القرآن لا يخلو من ان يقول المعدوم شيء كما قالت القدرية او يقول ليس بشيء كما قال غيرهم وعلى الاول يلزمه ان يكون قوله تعالى * وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا * مجازا وعلى الثاني يلزم ان يكون قوله عز اسمه * ان زلزلة الساعة شيء عظيم * مجازا * واما الرافضة المدعية ان المجازات كلها مما غيرتها الصحابة فلا كلام معهم في هذه

حتى كثر في كتاب الله تعالى وهو افصح اللغات والله سبحانه وتعالى على عن العجز والضرورات

الحقيقة مؤثرا في العموم قوله (والصاع نكرة) اي لفظ الصاع في قوله عليه السلام، ولا الصاع بالصاعين، قبل دخول اللام عليه كان نكرة يعني لو تصورناه بدون اللام في هذا الموضع كان نكرة فزيد عليها لام التعريف وليس ثم معهود فانصرف الى الجنس فاوجب التعميم * وفي ضم قوله ويجاوره الى مايحله اشارة الى المعنى المجوز للمجاز اي جواز ارادة مايحله باعتبار المجاورة * الاترى انه استعير ذلك بعينه الضمير في انه للشان اي ان الشان استعارة ذلك اللفظ الذي صار عاما بدليل وهو الصاع مثلا فيما نحن فيه * ليعمل في ذلك اي فيما استعير له وهو مايحله ويجاوره عمله اي كعمله في محله وهو موضوعه الاصلي ولما كان عمله في محله اثبات العموم كان كذلك فيما استعير له ايضا لوجود دلالته وهي لام التعريف قوله (الا انهما يتفاوتان) جواب عما ذكرنا ان الحقيقة يترجح عند التعارض، اي هما مستويان في العموم والخصوص ولكنهما يفترقان في اللزوم والبقاء فان الحقيقة لازمة باقية حتى لم يصح نفيها عن موضوعها والمجاز ليس بلازم باق حتى صح نفيه كالثوب الملبوس لايسترد اذا كان مملوكا ويسترد اذا كان عارية ولهذا يترجح الحقيقة عند التعارض لانها الزم وادوم والمطلوب بكل كلمة عند الاطلاق ماهي موضوعة له في الاصل فيترجح ذلك حتى يقوم دليل المجاز بمنزلة الملبوس يترجح جهة الملك للابس فيه حتى يقوم دليل العارية كذا قال شمس الائمة رحمه الله وهذا الترجيح لايدل على كون المجاز ضروريا كترجيح المحكم على الظاهر لايدل على كونه ضروريا وعلى انتفاء العموم عنه قوله (والمجاز طريق مطلق) اي طريق جاز سلوكه من غير ضرورة فانا نجد الفصيح من اهل اللغة القادر على التعبير عن مقصوده بالحقيقة يعدل الى التعبير عنه بالمجاز لاحاجة ولا لضرورة * وقد ظهر استحسان الناس للمجازات فوق ماظهر من استحسانهم للحقائق فتبين بهذا ان قولهم هو ضروري فاسد، والدليل عليه ان القرآن في اعلى رتب الفصاحة وارفع درج البلاغة والمجاز موجود فيه حتى عد من غرايب بدايعه وعجايب بلاغته قوله تعالى، واخفض لهما جناح الذل من الرحمة * وان لم يكن للذل جناح * وقوله، فاصدع بما تؤمر * اي اظهره غاية الاظهار فكان التعبير عنه بالصدع ابلغ وهو في الاصل لصدع الزجاج * وقوله عز اسمه * وقيل يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي * وقوله جل ذكره تجري من تحتها الانهار والجري للماء لا للانهار * وقوله علت كلمته، فوجدا فيها جدارا يريد ان ينقض * وغير ذلك مما لايعد ولايحصى * والله تعالى علي اي منزه عن العجز والضرورات فثبت انه ليس بضروري، ولايقال المقتضى ضروري عندكم حتى انكرتم جواز عمومه اصلا مع انه موجود في القرآن فليكن المجاز كذلك، لانا نقول الضرورة في المقتضى راجعة الى الكلام والسامع فانه انما يثبت ضرورة تصحيح الكلام شرعا لئلا يؤدي الى الاخلال بفهم السامع والضرورة في المجاز لو ثبتت كانت راجعة الى المتكلم لان ثبوته لتوسعة طريق التكلم على المتكلم ولهذا ذكر المجاز في اقسام استعمال النظم الذي هو راجع الى المتكلم والمقتضى في اقسام الوقوف على المراد الذي هو حظ السامع واذا كان كذلك جاز ان يوجد المقتضى

فالصاع نكرة زيد عليها لام التعريف وليس في ذلك معهود ينصرف اليه فانصرف الى جنس ماريد به ولو اريد به عينه لصار عاما فاذا اريد به مايحله ويجاوره مجازا كان كذلك لوجود دلالته الاترى انه استعير له ذلك بعينه ليعمل في ذلك عمله في موضعه كالثوب يلبسه المستعير كان اثره في دفع الحر والبرد مثل عمله اذا لبس بحق الملك الا انهما يتفاوتان لزوما وبقاء والمجاز طريق مطلق لاضروري

مهجورا للتعذر انصرفت يمينه الى المجاز وهو اكل ثمره ان كان له ثمر او ثمنه ان لم يكن

قوله (استحالة اجتماعهما مرادين بلفظ واحد) اختلف الاصوليون في جواز اطلاق اللفظ الواحد على مدلوله الحقيقي ومدلوله المجازي في وقت واحد فذهب اصحابنا وعامة اهل الادب والمحققون من اصحاب الشافعي وعامة المتكلمين الى امتناعه وذهب الشافعي وعامة اصحابه وعامة اهل الحديث وابو علي الجبائي وعبد الجبار بن احمد من المتكلمين الى جوازه ٭ مستروحين في ذلك الى انه لامانع من ارادة المعنيين جميعا فان الواحد منا قد يجد نفسه مريدة بالعبارة الواحدة معنيين مختلفين كما يجدها مريدة للمعنيين المتفقين جميعا ونعلم ذلك من انفسنا قطعا فمن ادعى استحالته فقد جحد الضرورة وعاند المعقول ٭ الا ترى ان الواحد منا قد يجد في نفسه اذا قال لغيره لاتنكح مانكح ابوك او لا توضأ من لمس المرأة ارادة العقد والوطئ وارادة المس باليد والوطئ حتى لو صرح به وقال لاتنكح مانكح ابوك وطئا ولا عقدا وتوضأ من اللمس مساو وطئا صح من غير استحالة فكذا يجوز ان يحمل قوله تعالى ولا تنكحوا مانكح آباؤكم على الوطئ والعقد وقوله جل جلاله او لامستم النساء على الوطئ والمس باليد من غير استحالة ويؤيده صحة استثناء كل واحد منهما عن النص مثل ان يقول او لمستم النساء الا ان يكون المس باليد او الا ان يكون بالوطئ واذا صح الاستثناء صحت ارادة الجميع ايضا عند عدمه ٭ قالوا وقد حكي عن سيبويه انه قال يجوز ان يراد باللفظ الواحد الدعاء على الغير والخبر عن حاله مثل ان يقول لغيره الويل فهذا دعاء عليه بالويل وخبر عن ثبوت الويل له وهذان معنيان مختلفان قالوا وهذا بخلاف ما اذا اريد باللفظ الواحد معنيان متضادان كما اذا اريد بالامر الوجوب والندب او الاباحة او التهديد او اريد بالمشترك الكل والبعض حيث لايجوز مع صلاحيته لكل واحد لان العمل بهما مستحيل لان كون الفعل واجبا أثم بتركه يضاد كونه ندبا او مباحا لا اثم بتركه فيستحيل الجمع بينهما ٭ وكذا ارادة الكل يضاد ارادة البعض فاما ارادة وجوب الطهر من المس باليد فلا يضاد ارادة وجوب الطهر من الجماع فلا يستحيل الجمع فوجب القول بجواز ارادتهما ٭ ولمن ذهب الى امتناعه وجهان ٭ احدهما ان القول بجواز ارادتهما يؤدي الى المحال فيكون فاسدا ٭ وبيان الاستحالة من وجوه احدها ما اشار اليه الشيخ في الكتاب ان الحقيقة ما يكون مستقرا في موضوعه مستعملا فيه والمجاز ما يكون متجاوزا عن موضوعه مستعملا في غيره والشيء الواحد في حالة واحدة لايتصور ان يكون مستقرا في موضعه ومتجاوزا عنه ضرورة ان الشيء الواحد لايحل مكانين ٭ وثانيها انه لو صح الاطلاق عليهما يكون المستعمل مريدا لما وضعت له الكلمة اولا لاستعمالها فيه غير مريد له ايضا للعدول بها عما وضعت له فيكون موضوعها مرادا وغير مراد وهو جمع بين النقيضين ٭ والاستحالة في الوجه الاول باعتبار اللفظ وفي الوجه الثاني باعتبار المعنى ٭ وثالثها ان استعمال الكلمة فيما هي مجاز فيه يوجب اضمار كاف التشبيه لما عرف واستعمالها فيما هي حقيقة فيه لا يوجب ذلك وبين الاضمار وعدمه تناف ٭ ورابعها ان المجاز لايعقل من

استحالة اجتماعهما مرادين بلفظ واحد

المسئلة لانهم فى حيرة فى احكام الشرع وفى تيه الى ان يظهر امامهم الذى ينتظرونه ومن لا يق بشئ من القرآن فلا يناظر فى صفات كلمات القرآن ولا فى احكام القرآن قوله (ومن حكم الحقيقة انه) اى ان لفظ الحقيقة لا يسقط عن المسمى بحال اى يصح اطلاقه على موضوعه ابدا ولا يصح نفيه عنه بحال فاذا اطلق كان مسماه اولى به من غيره الا اذا كان مهجورا الاستثناء متصل بقوله لا يسقط عن المسمى بحال يعنى اذا كان المسمى مهجورا اى ترك الناس العمل به وارادته عن هذا اللفظ فح يجوز ان يسقط عنه لفظه الموضوع له لا يتناوله عند الاطلاق سواء كان الهجران بالعادة او بالتعذر بل يتعين المجاز * ويصير ذلك اى كونه مهجورا * دليل الاستثناء اى نازلا منزلته فيصير المسمى المهجور مستثنى تقديرا من جملة محتملات اللفظ مع صلاحيته للدخول تحت اللفظ كمن حلف لا يسكن هذه الدار وهو فيها موجب هذا الكلام وجوب الامتناع عن السكنى من زمان الحلف الى آخر العمر لان المصدر الذى دل عليه قوله لا يسكن نكرة وقعت فى موضع النفى فيعم جميع ما يتصور من السكنى فى العمر وكان القياس ان يحنث وان اخذ فى النقلة من ساعته كما قال زفر رحمه الله لوجود حقيقة السكنى بعد الفراغ من اليمين وان قل لفوات شرط البر به وهو استغراق العدم جميع العمر كما لو دخل ثم خرج على الفور بعد الانتقال الا انه لا يحنث عندنا استحسانا لان ذلك القدر من السكنى صار مستثنى عن اليمين لكونه مهجورا فى مثل هذا الكلام بدلالة ان مقصود الحالف منع نفسه عما فى وسعه من السكنى اذ اليمين تعقد للبر لا للحنث ولا يتصور المنع ومحافظة البر الا باخراج هذا القدر من اليمين فوجب القول به تحقيقا لمقصوده وصار كانه قال لا اسكن هذه الدار الا زمان الانتقال قوله (وكمن حلف لا يقتل فلانا وقد كان جرحه قبل ذلك) فمات المجروح بعد يمينه من ذلك الجرح لا يحنث وان وجد الانزهاق الذى به يصير الجرح السابق قتلا بعد اليمين لما ذكرنا ان مقصود الحالف منع النفس عما فى وسعه من القتل فى المستقبل فصار هذا الموت باعتبار انه لم يدخل تحت مقصوده مستثنى عن اليمين لكونه مهجورا وقس عليه مسئلة الطلاق * وكمن حلف لا يأكل من هذا الدقيق فاكل من عينه قال بعض مشائخنا يحنث لان عينه مأكول فيدخل تحت اليمين كاكل الخبز والاصح انه لا يحنث لان اكل عين الدقيق مهجور عادة فصار ذلك دليل الاستثناء وينصرف يمينه الى ما يتخذ منه من الخبز ونحوه كذا ذكر شمس الائمة فى اصول الفقه والمبسوط * وذكر فى شرح الجامع الصغير والاصح عندى انه يحنث لان الدقيق يتأتى اكل عينه وما هو المقصود بالاكل يحصل باكل عينه وقد تقلى فيؤكل ايضا فاذا كان حقيقة لفظه متعارفا ايضا من وجه (قلنا) يحنث به * وفى المبسوط ولو نوى اكل الدقيق بعينه لم يحنث باكل الخبز لانه نوى حقيقة كلامه * وفى شرح الجامع الصغير للقاضى الامام فخر الدين رحمه الله فان عنى اكل الدقيق صحت نيته فيما فيه تغليظ حتى يحنث باكل الدقيق ولا يصدق فى صرف اليمين عن الخبز لانه خلاف الظاهر * وكما اذا حلف لا يأكل من هذا الشجر فاكل من عينه لم يحنث يعنى فى شجر لا يؤكل عينه عادة لان اكل عين الشجر لما كان

من حكم الحقيقة انه لا يسقط عن المسمى بحال واذا استعير لغيره احتمل السقوط كما يقال للوالد اب ولا ينفى عنه بحال ويقال للجد اب مجازا ويصح ان ينفى عنه لما بينا ان الحقيقة وضع وهذا مستعار فكانا كالملك والعارية الا ان يكون مهجورا فيصير ذلك دلالة الاستثناء كما قلنا فيمن حلف لا يسكن الدار فانتقل من ساعته وكمن حلف لا يقتل وقد كان جرح ولا يطلق وقد كان حلف كمن حلف لا يأكل من الدقيق لا يحنث بالاكل من عينه عند بعض مشائخنا واذا حلف لا يأكل من هذا الشجر اكل من عين الشجر يحنث ايضا ومن احكام الحقيقة والمجاز

عن سيبويه اذا لم يقل عنه انه يجوز ان يستعمل فيهما معا ان يعني ما نقل عنه انه يجوز ان يراد به الدعاء ويجوز ان يراد به الخبر ونحن نقول به وقوله استحالة اجتماعهما اى اجتماع مفهوميهما مرادين بلفظ واحد قيد بقوله مرادين احترازا عن جواز اجتماعهما من حيث التناول الظاهرى كما اذا استأمن على الابناء والموالى او احترازا عن جواز اجتماعهما فى احتمال اللفظ اياهما لما قلنا ان احدهما اى احد المفهومين موضوع اى موضوع له والآخر اى المفهوم الآخر مستعارا منه اى له فاستحال اجتماعهما اى اجتماع هذين المفهومين فى لفظ واحد فى حالة واحدة لتأديه الى كون اللفظ الواحد حقيقة ومجازا فى حالة واحدة او يقال لما قلنا ان احدهما اى احد المذكورين وهو الحقيقة موضوع والآخر وهو المجاز مستعار منه اى موضوع له فاستحال اجتماعهما اى اجتماع الحقيقة والمجاز فى لفظ واحد كما استحال ان يكون الثوب الواحد على رجل لبسه اى فى حالة استعماله ملكا له وعارية فى حقه ايضا يعنى الالفاظ للمعانى بمنزلة الكسوة للاشخاص فكما ان فى الكسوة الواحدة يستحيل ان يجتمع صفة الملك والعارية فى استعمال واحد وكذلك يستحيل ان يجتمع فى اللفظ الواحد كونه حقيقة ومجازا فى استعمال واحد ولا يقال ان اردتم باستحالة اجتماع الملك والعارية استحالته بنسبة شخصين فذلك ممنوع لان الثوب المستعار فى حالة استعمال المستعير مملوك ومستعار فقد اجتمع الملك والعارية فيه ولكن بنسبة شخصين وان اردتم استحالته بنسبة شخص واحد فمسلم ولكن المذكور فى الكتاب لا يطابقه لان المذكور فيه اجتماع الحقيقة والمجاز فى لفظ واحد فى حالة واحدة باعتبار معنيين مختلفين لا باعتبار معنى واحد فلا يستقيم التشبيه لانا نقول المراد هو التشبيه من حيث الاستعمال لا غير يعنى كما ان استعمال الثوب الواحد فى حالة واحدة بطريق الملك والعارية جميعا مستحيل سواء كان بنسبة شخص او بنسبة شخصين فكذلك استعمال اللفظ فى حالة واحدة بطريق الحقيقة والمجاز معا مستحيل سواء كان بنسبة معنى واحد او بنسبة معنيين وكان الاحسن فى التنبيه ان يقال كما استحال ان يلبس الثوب الواحد لابسان كل واحد منهما لبسه بكماله احدهما بطريق الملك والآخر بطريق العارية الا ان الشيخ اختار هذا الوجه من التنبيه لانه اظهر فى الاستحالة وبين استحالة اجتماع الحقيقة والمجاز بالنسبة الى معنيين اتعرف الاستحالة بالنسبة الى معنى واحد بطريق الدلالة وليكون اشارة الى رد قول من زعم من مشايخنا العراقيين ان الحقيقة والمجاز لا يجتمعان فى لفظ واحد فى محل واحد ولكن ان يجتمعا فى لفظ واحد باعتبار محلين مختلفين حتى قالوا ثبت حرمة الجدات وبنات الاولاد بقوله تعالى: حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم مع ان اسم الام والبنت للجدة وبنت الولد مجاز لا نا ما ذكروا عين مذهب الخصوم وأما حرمة الجدات وبنات الاولاد ونحوها فثابتة بالاجماع او بعين النص باعتبار ان الام فى اللغة الاصل والبنت الفرع فصار كانه قيل حرمت عليكم اصولكم وفروعكم فيدخل فيه الجميع او بدلالة النص وهى ان العمة والخالة لما حرمتا مع بعد قرابتهما وهى قرابة المجاورة فالجدات

لما قلنا احدهما موضوع
والاخر مستعار منه
فاستحال اجتماعهما كما
استحال ان يكون
الثوب على رجل لبسه
ملكا له وعارية معا
ولهذا قلنا فيمن اوصى
لمواليه وله موال
اعتقهم ولمواليه موال
اعتقوهم ان الثلث
للذين اعتقهم وليس
لموالى معتقيه شئ
لان معتقيه مواليه
حقيقة بانعامه عليهم

الخطاب الا بقرينة وتقييد والحقيقة تفهم بالاطلاق من غير قرينة وتقييد ويستحيل ان يكون الخطاب الواحد جامعا بين الامرين فيكون مطلقا ومقيدا في حالة واحدة * ولكن الفريق الاول اعترضوا على هذه الاوجه فقالوا على الوجه الاول لا نسلم ان الحقيقة مستقرة في موضعه حقيقة والمجاز متجاوز عن موضعه كذلك بل اللفظ صوت وحرف يتلاشى كما وجد فيستحيل وصفه بالاستقرار والتجاوز ولكنه استعمل اي تلفظ به واريد به موضوعه وغير موضوعه ولا استحالة في ذلك كما بينا * وعلى الوجه الثاني انا لا نسلم لزوم كونه غير مريد لما وضعت الكلمة له اولا بل اللازم كونه مريدا لما وضعت له اولا وثانيا وهو المجموع ولا يلزم من ارادتهما معا ان لا يكون الاول مرادا * وعلى الوجه الثالث ان الانسان اذا قال رأيت الاسود واراد به اسدا ورجالا شجعانا لا يمتنع ان يضمر كاف التشبيه في البعض دون البعض - وعلى الوجه الرابع ان ما ذكرتم لا يلزمنا لانا انما نجوز ان يحمل اللفظ على الحقيقة والمجاز اذا تساويا في الاستعمال لكن اذا عرى عن عرف الاستعمال لم يجز ان يحمل على المجاز الا ان يقوم الدليل عليه ثم قيام الدلالة على المجاز لا ينفي عن اللفظ ارادة الحقيقة لصحة تعلق القصد والارادة بهما جميعا وفي بعض هذه الاعتراضات وهاء وفي الجواب عنها كلام طويل * والوجه الثاني وهو اختيار اكثر المحققين ان ارادة المعنيين تجوز عقلا ولكن لا تجوز لغة لان اهل اللغة وضعوا قولهم حمار للبهيمة المخصوصة وحدها وتجوزوا به في البليد وحده ولم يستعملوه فيهما معا اصلا الا ترى ان الانسان اذا قال رأيت حمارا لا يفهم منه البهيمة والبليد جميعا واذا قال رأيت حمارين لا يفهم منه انه رأى اربعة اشخاص بهيمتين وبليدين بوجه واذا كان كذلك كان استعماله فيهما خارجا عن لغتهم فلا تجوز (فان قيل) صحة اطلاق اللفظ على مفهوميه الحقيقي والمجازي انما تتوقف على استعمالهم اذا جوزنا ذلك بطريق الحقيقة فاما اذا جوزناه بطريق المجاز كما ذهب اليه ابن الحاجب فلا يبعد ما كان مبنيا على طريقة منقولة عنهم وهو اطلاق اسم الجزء على الكل (قلنا) نعم ولكن اذا صح بناؤه على تلك الطريقة ونحن لا نسلم ذلك لان الكل الذي يجوز اطلاق اسم جزءه عليه لا بد من ان يكون داخلا تحت لفظ موضوع له ليثبت كليته بذلك الاعتبار ثم يطلق عليه اسم جزءه كاطلاق اسم الوجه او الرقبة على الذات فان جميع اجزاء البدن لما كان داخلا تحت اسم الذات او الانسان او البدن او النفس او ما اشبهها جاز اطلاق اسم الجزء وهو الوجه او الرقبة عليه * وانت لا تجد لفظا يدل على الهيكل المخصوص والانسان الشجاع بالوضع ليثبت الكلية فيهما بوجه فكيف يجوز اطلاق لفظ الاسد عليهما بطريق اطلاق اسم الجزء على الكل ولا جزئية ولا كلية * ولا يقال الكلية ثابتة من حيث ان دلالة اللفظ لا يعدو عن المعنى الحقيقي والمجازي فكانا كلا من هذا الوجه * لانا نقول لا نسلم ان مثل هذه الكلية والجزئية من طرق المجاز فانهم لم يعتبروه في شيء من استعمالاتهم فكانا بمنزلة وصف البخر والحمى في الاسد على انه هو المتنازع فيه فلا بد من اقامة الدليل على انه يصلح للمجاز * وبما ذكرنا خرج الجواب عن كلماتهم * ولا تمسك لهم فيما حكموه

الصحيح انتفاء جواز التيمم في المشرك بدلائل ثم ذكرناها في اول هذا الكتاب ...
ولا استدلال به كما فعل محمد هكذا في غير موضع من كتبه قوله (ولهذا قلنا) اى ولامتناع
الجمع بين معنيى الحقيقة والمجاز في لفظ واحد ، قال الشافعي رحمه الله يجب الحد بشرب
القليل من سائر الاشربة المسكرة وكثيره كما في الخمر واستدل بعض اصحابه على ذلك بعموم
قوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه وقال سائر الاشربة تسمى خمرا باعتبار مخامرة
العقل ويدخل تحت عموم هذا النص كالخمر وقال الشيخ لا يصح الحاق سائر الاشربة بالخمر
بهذا الطريق لان اسم الخمر للنئ من ماء العنب اذا غلى واشتد حقيقة ولسائر الاشربة مجاز باعتبار
المخامرة وقد ثبت الحقيقة مرادة بهذا النص فخرج المجاز من ان يكون مرادا ✻ ولا يقال
قد الحق سائر الاشربة بالخمر عند حصول السكر في ايجاب الحد فيجوز ان يلحق بها القليل
ايضا ، لانا نقول قد ثبت الحكم في الكثير بالاجماع وبقوله عليه السلام والسكر من كل
شراب ، لا بطريق الالحاق قوله (ولهذا) اى ولامتناع المذكور قلنا في قوله تعالى
اولمستم النساء ان المس باليد غير مراد حتى لا يكون مس المرأة حدثا خلافا لما يقوله الشافعي
وعامة اهل الحديث فان المنقول عن الشافعي انه قال احمل آية اللمس على المس والوطئ
جميعا كذا ذكره العراقي وهكذا رأيت في بعض كتب اصحاب الحديث ايضا لان المجاز وهو
الوطئ اريد منه بالاجماع حتى حل للجنب التيمم بهذا النص ولا ذكر له في كتاب الله تعالى الا
ههنا فبطل ان يكون الحقيقة مرادة ✻ ولهذا من حمل الآية على المس باليد لم يجوز التيمم
للجنب مثل ابن مسعود رضي الله عنه ومن حملها على الوطئ جوزه له مثل علي وابن عباس
والحسن ومجاهد وقتادة (فان قيل) قد قرئت الآية بقراءتين لامستم ولمستم من
الملامسة واللمس فيحمل احداهما على الوطئ والاخرى على المس باليد كما حملتم القراءتين
في قوله تعالى حتى يطهرن ، بالتشديد والتخفيف وقوله وارجلكم بالنصب والجر على
الحالين (قلنا) لا نزاع فيه وانما النزاع في حمل كل واحد منهما على المعنيين كما هو
المنقول عن الخصوم ✻ وان تجوز ما ذكرتم اذا لم يمنع عنه مانع وقد وجد ههنا فانه روى
ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقبل بعض نسائه ثم يخرج الى الصلوة ✻ ولان الصحابة
والسلف رضي الله عنهم اختلفوا في تاويل الآية على قولين فبعضهم قالوا المراد منها
المس باليد ولم يجوزوا التيمم للجنب وبعضهم المراد هو الجماع وجوزوا التيمم للجنب ولم
يجعلوا المس حدثا فالقول بجواز التيمم للجنب وكون المس حدثا ايضا عملا بالقراءتين كان خارجا
عن اقوالهم واجماعهم فيكون مردودا كذا ذكر في شرح التأويلات قوله (ولهذا) اى
ولامتناع الجمع فلنا فيمن اوصى لاولاد فلان ✻ ذكر في المبسوط ولو اوصى بثلثه لبني فلان ✻
ولفلان ذلك اولاد فالثلث للذكور من ولده دون الاناث في قول ابي حنيفة الآخر وفي
قوله الاول وهو قولهما اذا اختلط الذكور بالاناث فالثلث بينهم وان انفرد الاناث فلا شئ
لهن بالاتفاق ✻ وان كان له اولاد واولاد ابن فعند ابي حنيفة رحمه الله الوصية لبنيه لصلبه

ولهـذا قلنا في ...
الخمر انه لا ...
بالخمر في الحـد ...
الحقيقـة اريـ ...
بذلك النص ...
المجـاز ولهذا قا ...
قوله تعالى او لا ...
النساء ان المس ...
غير مراد لان ...
مراد بالاجماع ...
الوطئ حتى ...
للجنب التيمم ...
الحقيقة ولهذا قيل ...
اوصى لاولاده ...
اولابنائه وله ...
وبنو بنين ...
ان الوصية لا ...
دون بني بنيه ...

والبنات لان يحرمن مع قرب قرابتهن وهى قرابة الجزئية والبعضية كان اولى ، ولا يقال
الثوب المرهون اذا استعاره الراهن ولبسه يكون ذلك بطريق الملك والعارية جميعا فى زمان
واحد ، لانا نسلم ان انتفاعه به بطريق العارية بل باصل الملك الذى هو ثابت له اذ هو المطلق
للانتفاع الا انه كان ممنوعا عنه لتعلق حق المرتهن وقد ابطل حقه بالاعارة ، والدليل عليه
انه لو هلك فى يده هلك غير مضمون على المرتهن ولم يسقط عن الدين شئ ، واطلاق العارية
عليه مجاز لان تمليك المنافع ممن لا يملكها حقيقة لا يتصور الا انه لما كان للمرتهن ان يسترد لبقاء
عقد الرهن تصور بصورة الاعارة فلذلك سمى اعارة قوله (فصار ذلك) اى الانعام
عليهم بالاعتاق كولادهم لاحيائهم بالاعتاق ، يعنى ان المولى بالاعتاق صار سببا لحيوتهم
كالاب صار سببا لوجود الولد ، وهذا لان الكفر فى حكم الموت قال الله تعالى ، او من كان
ميتا فاحييناه اى كافرا فهديناه وقال انك لا تسمع الموتى ، والمعنى فيه ان الكافر لما لم ينتفع
بحيوته صار فى حكم الاموات كانه اذا لم ينتفع بسمعه ونطقه وبصره وعقله صار فى حكم
عديم الحواس والعقل قال الله تعالى ، صم بكم عمى فهم لا يعقلون ، واذا ثبت هذا قلنا ان
الرق اثر الكفر ولهذا لا يجوز ضرب الرق على المسلم ابتداء فالمولى بالاعتاق يصير مسببا
لحيوته بازالة ما هو اثر الموت فكان اعتاقه بمنزلة الاحياء كالولاد فيكون معتق بمنزلة الوالد
ومعتق المعتق بمنزلة ولد الولد فيكون اطلاق اسم المولى على الاول حقيقة وعلى الثانى مجازا
كما فى الولد وولد الولد فلا يدخل الثانى تحت الوصية قوله (الا ترى متصل) بقوله ملكا
وعارية وتوضيح لما ذكر من عدم جواز ارادة معنى الحقيقى والمعنى المجازى من لفظ واحد فقال
الاسم المشترك لا عموم له لما مر فى اول الكتاب مثل الموالى لا يعم المعتقين والمعتقين فى مسئلة
الوصية ويبطل الوصية وفى رواية يصح الوصية ويكون بينهم على السوية المنصف
للمعتقين والنصف للمعتقين وبه قال الشافعى ، وفى رواية ترجح الاعلى على الاسفل ، وفى
رواية على العكس ، وهذه معان اى المعانى التى دل عليها الاسم المشترك يحتملها الاسم
احتمالا على السواء لان كل واحد منهما ثابت بالوضع ، الا انها اى لكنها لما اختلف سقط
العموم لما عرف ان من شرط العام تساوى الافراد الداخلة تحته فى المعنى الذى دل عليه اللفظ ،
فالحقيقة والمجاز اى مفهوماهما ، وهما مختلفان لان الانسان الشجاع مخالف الاسد ، ودلالة الاسم
عليهما اى على مفهومى الحقيقة والمجاز متفاوتة للاحتياج فى الدلالة على احدهما الى القرينة دون
الآخر ، اولى ان لا يجتمعا لوجود ذلك المانع الموجود فى المشترك وهو الاختلاف وزيادة وهى
عدم التساوى فى الدلالة ، واعلم ان هذا من قبيل الاستدلال بالمختلف على المختلف لان كل من
جوز الجمع غير اصحابنا العراقيين قال بالعموم فى المشترك بل استدل بجواز عموم المشترك على جواز
التعميم ههنا وقال التعميم ههنا اولى من التعميم فى المشترك لانه لا بد من تعلق بين محلى الحقيقة
والمجاز وللمجاز تعميم المشترك بدون علاقة بين المعنيين كان التعميم ههنا مع وجود التعلق
اولى بالجواز واذا كان كذلك لا يصلح ما ذكر الشيخ للالزام على الخصم لكن لما تمهد وتقرر عند

وصار ذلك كولاده
لاحيائهم بالاعتاق فاسم
موالى الموالى فيه واليه
مجازا لانه لما اعتق
الاولين فقد اثبت لهم
مالكية الاعتاق فصار
ذلك مسببا لاعتاقهم
فنسبوا اليه بحكم
السببية مجازا والحقيقة
باقية فلم يثبت المجاز
الا ترى ان الاسم
المشترك لا عموم له
مثل الموالى لا يعم
الاعلين والاسفلين
حتى ان الوصية
للموالى وللموصى موال
اعتقهم وموال اعتقوه
باطلة وهذه معان
يحتملها الاسم احتمالا
على السواء الا انها لما
اختلف سقط العموم
فالحقيقة والمجاز وهما
مختلفان ودلالة الاسم
عليهما متفاوتة اولى
ان لا يجتمعا

فى هذا المعنى وهو الدخول * لانه موجبه اى الدخول موجب وضع القدمين وهو سببه
فاستعير لحكمه * وانما حملناه على الدخول لان مقصود الحالف منعه عن الدخول لا عن
مجرد وضع القدم فيصير باعتبار مقصوده كانه حلف لا يدخل والدخول مطلق لعدم تقيده
بالركوب والتنعل والحفاء فيحنث فى الكل باعتبار الدخول الذى هو المقصود لا باعتبار كونه
راكبا او حافيا كما فى اعتاق الرقبة يخرج عن العهدة بمطلق الرقبة لا بكونها كبيرة او صغيرة
او كافرة او مؤمنة * الا ترى انه لو وضع قدميه ولم يدخل لا يحنث فى يمينه كذا فى فتاوى
قاضى خان لانه لما صار مجازا عن الدخول لا يعتبر حقيقته بعد قوله (باطلاق المجاز
وعمومه بمنزلة الترادف) وانما جمع الشيخ بينهما لان القاضى الامام ذكر لفظة الاطلاق
فقال يحنث بمطلق الدخول الذى هو مجازه وذكر غيره لفظة العموم فقال يحنث بعموم المجاز
فجمع الشيخ بينهما * والمطلق يشابه العام من حيث الشيوع حتى ظن انه عام قوله (وكذلك اليوم)
الى آخره * اعلم ان لفظ اليوم يطلق على بياض النهار بطريق الحقيقة اتفاقا وعلى مطلق الوقت
بطريق الحقيقة عند البعض فيصير مشتركا وبطريق المجاز عند الاكثر وهو الصحيح لان حمل
الكلام على المجاز اولى من حمله على الاشتراك لان المجاز فى الكلام اكثر فيحمل على الاغلب
* ولانه لا يؤدى الى ابهام المراد لان اللفظ ان خلا عن قرينة فالحقيقة متعينة وان لم يخل عنها فالذى
يدل عليه القرينة وهو المجاز متعين بخلاف الاشتراك فانه يؤدى الى الاختلال فى الكلام بعدم
افهام المراد * ثم لا شك فى انه ظرف على كلا التقديرين عند الفريقين ويرجح احد محتمليه بمظروفه
فان كان مظروفه مما يمتد وهو ما يصح فيه ضرب المدة اى يصح تقديره بمدة كاللبس والركوب
والمساكنة ونحوها فانه يصح ان يقدر بزمان يقال لبست هذا الثوب يوما وركبت هذه الدابة
يوما وساكنته فى دار واحدة شهرا يحمل على بياض النهار لانه يصلح مقدارا له فكان الحمل عليه *
وان كان مظروفه مما لا يمتد كالخروج والدخول والقدوم اذ لا يصح تقدير هذه الافعال بزمان
يحمل على مطلق الوقت اعتبار التناسب * ثم فى قوله انت حر او عبدى حر يوم يقدم فلان او انت
طالق او امرأته طالق يوم يقدم فلان اليوم ظرف للتحرير او الطلاق لانه انتصب به اذ التقدير
حررتك او طلقتك يوم كذا وانهما مما لا يمتد فيحمل اليوم على مطلق الوقت فيحنث اذا قدم ليلا
او نهارا باطلاق المجاز كما فى المسئلة الاولى * وفى قوله امرك بيدك يوم يقدم فلان او اختارى نفسك
يوم يقدم فلان التفويض والتخيير مما يمتد فيحمل اليوم على بياض النهار حتى لو قدم فلان ليلا لا يصير
الامر بيدها ولا يثبت لها الخيار * واعلم ايضا انه لا اعتبار لما اضيف اليه اليوم وهو القدوم فى هذه
المسائل مثلا فى ترجيح احد محتمليه به لان اضافة اليوم اليه لتعريفه وتمييزه من الايام والاوقات
المجهولة كقوله انت طالق يوم الجمعة او انت حر يوم الخميس لا للظرفية ولهذا لم يؤثر يقدم
فى انتصاب يوم باتفاق اهل اللغة اذ المضاف اليه لا يؤثر فى المضاف بحال بل هو منصوب بمظروفه
لما ذكرنا ان تقديره حررتك فى يوم قدوم فلان او فوضت امرك اليك فى يوم قدومه فكان اعتباره
بمظروفه الذى يؤثر فيه اولى من اعتباره بما لا اثر له فيه فعرفنا انه لا اعتبار للمضاف اليه فى ترجيح

لانه موجبه
والدخول مطلق
فوجب العمل باطلاق
المجاز وعمومه
وكذلك اليوم اسم
للوقت ولبياض
النهار ودلالة تعين
احد الوجهين ان
ينظر الى ما دخل
عليه فان كان فعلا
يمتد كان النهار اولى
به لانه يصلح معيارا
له واذا كان لا يمتد
كان الظرف اولى
وهو الوقت ثم العمل
بعموم الوقت واجب
فلذلك دخل الليل
والنهار بخلاف قوله
ليلة يقدم فلان فانه
لا يتناول النهار لانه
اسم للسواد الخالص
لا يحتمل غيره مثل النهار
اسم للبياض الخالص
لا يحتمل غيره

دون بني ابنه لان الاسم لاولاد الصلب حقيقة ولبني الابن مجاز بدليل انه يستقيم نفيه عنهم والمجاز لا يزاحم الحقيقة * وفي قولهما الكل سواء لان عموم المجاز يتناولهم فيطلق البنين في العرف على الفريقين وهو نظير مذهبهم في مسئلة الحنطة والشرب من الفرات * ولو اوصى لولد فلان دخل فيه اولاده لصلبه الذكور والاناث في حالتي الاختلاط والانفراد لان اسم الولد للجنس * وان كان له ولد لصلبه واولاد ابن فالوصية لولده لصلبه دون اولاد ابنه * ذكر الخلاف في المسئلة الاولى ولم يذكر في الثانية * فان كانت على الخلاف كما يشير لفظ شمس الائمة في اصول الفقه حيث قال قال ابو حنيفة فيمن اوصى لبني فلان او لاولاد فلان فلا حاجة الى الفرق * ولو كانت على الوفاق فالفرق لهما ان لفظ بني فلان قد استعمل في اولاد الصلب واولاد البنين استعمالا شايعا فاما لفظ الولد فلم يستعمل في اولاد البنين استعمال الاول * فتبين ان ماذكر الشيخ مذهب ابي حنيفة دون مذهبهما قوله (فان قيل) الى آخره لما فرغ من تمهيد هذه القاعدة واقامة الدليل عليها شرع في بيان ما يرد نقضا على هذا الاصل من المسائل والجواب عنها وهي عدة مسائل : احديها مسئلة وضع القدم فانه اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان فدخلها حافيا او متنعلا او راكبا حنث وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان الدخول حافيا حقيقة هذا اللفظ وغيره مجاز وهذا اذا لم يكن له نية فان نوى حين حلف ان لا يضع قدمه فيها ماشيا فدخلها راكبا لم يحنث لانه نوى حقيقة كلامه وهذه حقيقة مستعملة غير مهجورة كذا في المبسوط . وذكر في المحيط اذا عنى به حقيقة وضع القدم لا يحنث بالدخول راكبا لانه نوى حقيقة كلامه فيصدق ديانة وقضاء * والثانية قوله عبدي حر يوم يقدم فلان من غير نية فقدم فلان ليلا او نهارا يحنث وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان اليوم للنهار حقيقة ولليل مجاز * فان نوى بياض النهار يصدق ديانة وقضاء وروى ابو يوسف عن ابي حنيفة رحمهما الله انه يصدق ديانة لا قضاء لان اليوم متى ذكر مقرونا بما لا يمتد صار عبارة عن الوقت بعرف الاستعمال فكان لبياض النهار بمنزلة المجاز فيكون خلاف الظاهر فلا يصدقه القاضي * وجه الظاهر انه اسم لبياض النهار حقيقة وبمجرد الاستعمال لا يصير الحقيقة كالمجاز كما ان قوله لا يضع قدمه في كذا ينصرف الى الدخول بعرف الاستعمال ويصدق اذا نوى حقيقة وضع القدم في القضاء كذا ذكر الامام خواهر زاده رحمه الله * والثالثة مسئلة السير وهي ظاهرة * والرابعة ما اذا حلف لا يدخل دار فلان ولم يسم دارا بعينها ولم يكن له نية يقع على الدار المملوكة والمستأجرة والعارية والاضافة الى فلان بالملك حقيقة وبغيره مجاز بدليل صحة النفي في غير الملك وعدم صحته في الملك فيكون فيه جمع بينهما * وعند الشافعي اذا قال لا ادخل مسكن فلان فكذا الجواب * وان قال بيت فلان او دار فلان لا يحنث الا في الملك لان سكنى فلان حقيقة موجودة في المسكن المستأجر والمستعار بخلاف البيت والدار قوله (قيل له وضع القدم مجاز عن الدخول) اي عبارة عنه * ضمن لفظ المجاز معنى العبارة فلذلك ذكر بصلة عن او كلمة عن بمعنى في لان حروف الصلات تنوب بعضها عن بعض يعني هو مجاز

فان قيل قد قالوا فيمن حلف ان لا يضع قدمه في دار فلان انه يحنث اذا دخلها حافيا او متنعلا وفيمن قال عبدي حر يوم يقدم فلان انه ان قدم ليلا او نهاراً عتق عبده وفي السير الكبير قال في حربي استأمن على نفسه وابنائه انه يدخل فيه البنون وبنو البنين وفيمن حلف لا يسكن دار فلان انه يقع على الملك والاجارة والعارية جميعا قيل له وضع القدم مجاز عن الدخول

المقصود وهو استقامة الجواب وبعضهم سلكوا طريقة التحقيق ولم يلتفتوا الى المضاف اليه اصلا كما ذكرنا . فاما فيما يختلف الجواب فيه بالاعتبارين فالكل سلكوا طريق التحقيق واعتبروا المظروف ولم يلتفتوا الى المضاف اليه اصلا ففي مسئلة الامر باليد التي هي مسئلة الجامع الصغير اعتبر الكل الامر باليد الذي هو مظروف دون القدوم الذي هو المضاف اليه وكذا في مسئلة الخيار التي هي مسئلة المبسوط . فاما قوله يوم اكلم فلانا فامرأته طالق فان كان الكلام مما يمتد وهو الظاهر لانه يصح ضرب المدة فيه كاللبس والركوب فهو يؤيد ما ذكرنا ويكون من القسم الذي يختلف الجواب فيه بالاعتبارين فيعتبر المظروف الذي هو غير ممتد دون المضاف اليه الذي هو ممتد . وان كان غير ممتد كما قاله بعض المشايخ وتابعهم فيه صاحب الهداية مع ان دليل عدم امتداده غير متضح فهو من القسم الذي لا يختلف الجواب فيه بالاعتبارين فيندرج في الجواب الذي ذكرنا واما قوله في اعتبار المضاف اليه اعتبار المظروف ايضا ففاسد لان المظروفية التي لزمت من الاضافة ليست بمقصودة في الكلام فلهذا لا تؤثر في اللفظ اصلا ولو اعتبرت لا تكون مطردة فلا يصح اعتبارها فاما المظروفية التي هي مقصودة في الكلام فهي التي اثرت في اللفظ ولو اعتبرت يكون مطردة في جميع المسائل فيجب اعتبارها اذ ترك ما هو مقصود واعتبار ما ليس بمقصود قلب المعقول وخلاف الاصول قال العبد الضعيف جامع هذه المتفرقات هذا ما يخيل لي من الوجه الصواب في هذه المسئلة وتراآى لي انه هو الحق ولعل نظر غيري ادق وما قاله اصوب واحق وهو اعلم بالحقيقة والصواب قوله (واما اضافة الدار فانما يراد به) اي بالمذكور او بقوله دار فلان نسبة السكنى لان الدار لا تعادي ولا تهجر لذاتها عادة وانما تهجر لبغض صاحبها فكان المقصود من هذه الاضافة نسبة السكنى لا اضافة الملك . فيستعار الدار للسكنى اي لموضع السكنى وصار كانه قيل لا ادخل موضع سكنى فلان او دارا مسكونة لفلان فيدخل في عمومه الملك والاجارة والعارية فيحنث في الدار المملوكة بعموم المجاز لا بالملك حتى لو كان الساكن فيها غير فلان لم يحنث وان كانت مملوكة لفلان كذا ذكر شمس الائمة في اصول الفقه . وذكر في فتاوى القاضي الامام فخر الدين والفتاوى الظهيرية ولو حلف لا يدخل دار فلان ولم ينو شيئا فدخل دارا يسكنها فلان باجارة او باعارة يحنث في يمينه وان دخل دارا مملوكة لفلان وفلان لا يسكنها يحنث ايضا . فعلى هذه الرواية لا يندفع السؤال لبقاء الجمع بين الحقيقة والمجاز الا ان يجعل قوله دار فلان عبارة عما يضاف اليه مطلقا فيدخل في عمومه الدار المضافة اليه بالسكنى وبالملك جميعا كما اشير اليه في المبسوط فقيل اذا حلف لا يسكن دار فلان ولم يسم دارا بعينها ولم ينوها فسكن دارا كانت مملوكة لفلان من وقت اليمين الى وقت السكنى حنث وان سكن دارا له قد باعها بعد يمينه لم يحنث لانه جعل شرط الحنث وجود السكنى في دار مضافة الى فلان ولم يوجد قوله (واما مسئلة السير) الكبير اذا قال الكفار امنونا على ابنائنا ولهم ابناء وابناء ابناء فالامان على الفريقين جميعا استحسانا وكان القياس ان يكون الامان للابناء خاصة لان الاسم حقيقة للابناء مجاز في حق ابناء الابناء

واما اضافة الدار فانما يراد به نسبة السكنى اليه فيستعار الدار للسكنى فوجب العمل بعموم نسبة السكنى وفي نسبة الملك نسبة السكنى موجودة لا محالة فيتناوله عموم المجاز واما مسئلة السير ففيها رواية اخرى بعد ذلك الباب انه لا يتناولهم ووجه الرواية الاولى ان الامان لحقن الدم فبنى على الشبهات

احد محتمليه* والدليل عليه ماذكره شمس الائمة رحمه الله فى شرح كتاب الطلاق ولو قال امرأته طالق يوم ادخل دار فلان فدخلها ليلا اونهارا طلقت لان اليوم اذاقرن بما لا يكون ممتدا كان بمعنى الوقت كالطلاق واذاقرن بما يكون ممتدا كان بمعنى بياض النهار كقوله امرك بيدك يوم يقدم فلان * وذكر فى باب الخيار منه وان قال اختارى يوم يقدم فلان فقدم ليلا فلاخيار لها ولو قدم بالنهار فلها الخيار فى ذلك اليوم الى غروب الشمس لان الخيار مما يتوقت فذكر اليوم فيه للتوقيت فيتناول بياض النهار خاصة بخلاف قوله انت طالق يوم يقدم فلان لان الطلاق لا يحتمل التوقيت فذكر اليوم فيه عبارة عن الوقت وهكذا ذكر فى كتاب الصوم ايضا* وذكر فى الهداية فى فصل اضافة الطلاق الى الزمان فى قول الرجل لامرأة يوم اتزوجك فانت طالق فتزوجها ليلا طلقت ان اليوم اذاقرن بفعل لا يمتد يحمل على مطلق الوقت والطلاق من هذا القبيل* ففى هذه المسائل اعتبر الطلاق والامر باليد والخيار الذى هو مظروف دون القدوم الذى هو مضاف اليه فثبت ان المعتبر ماذكرنا (فان قيل) فقد ذكر الشيخ المصنف رحمه الله فى شرح الجامع الصغير فى هذه المسئلة ان التزوج مما لا يمتد فحمل فيه على الوقت المظروف فاعتبر التزوج الذى هو مضاف اليه ولم يعتبر الطلاق الذى هو مظروف * وكذا اعتبر صاحب الهداية المضاف اليه دون المظروف فى كتاب الايمان فى قوله يوم اكلم فلانا فامرأته طالق انه يقع على الليل والنهار حيث قال لان الكلام مما لا يمتد ولم يقل لان الطلاق مما لا يمتد وهذا ذكر فى عامة شروح الجامع الصغير ايضا فى هذه المسئلة * وكذا عامة المشايخ رحمهم الله اعتبروا المضاف اليه فى هذا الباب دون المظروف * وذلك لان فى اعتبار المضاف اليه اعتبار المظروف ايضا لان الظرف اذا اضيف الى فعل لابد ان يكون ذلك الفعل مظروفا للمضاف ويكون المضاف ظرفا له لا محالة لوقوع ذلك الفعل فيه فيكون هذا اولى بالاعتبار مما ذكرت وفيه موافقة العامة واحتراز عن نسبتهم الى الخطاء * (قلنا) بعد ماظفر بحقيقة المعنى مؤكدة بما ذكرنا من الدليل والشواهد يعض عليها بالناجذ ولا يصار الى التقليد الصرف ثم يحمل مانقل عن بعض المشايخ على وجه صحيح وذلك ان الفعل المظروف والمضاف اليه ان كان كل واحد منهما ممتدا كقولك امرك بيدك يوم يركب فلان اويسافر فلان * او غير ممتد كقوله انت طالق يوم يقدم فلان انت حر يوم ادخل دار فلان لا يختلف الجواب ان اعتبر المظروف والمضاف اليه * وان كان المظروف ممتدا والمضاف اليه غير ممتد كقوله امرك بيدك يوم يقدم فلان او على العكس كقوله انت حر يوم يركب فلان او يسافر فلان فح يختلف الجواب باعتبار المظروف والمضاف اليه فاعتبار المظروف يقتضى حمل اليوم فى المسئلة الاولى على بياض النهار وفى الثانية على مطلق الوقت فلا يصير الامر بيدها فى الاولى ان قدم فلان ليلا ويعتق العبد فى الثانية ان سافر ليلا اونهارا واعتبار المضاف اليه يقتضى حمله فى الاولى على مطلق الوقت والثانية على بياض النهار فيصير الامر بيدها ان قدم فلان ليلا اونهارا ولا يعتق العبد ان سافر او ركب ليلا * فبعض المشايخ تسامحوا فى العبارة فيما لا يختلف الجواب واعتبروا المضاف اليه نظرا الى حصول

الاسم بعد ارادة الحقيقة منه اثباته بدليل ضعيف فيعمل به اذا لم يمنع منه معارض كما في جانب الابناء فان ابن الابن تبع للابن من كل وجه فاما اذا وجد معارض فلا كما في جانب الاباء فان جهة كون الجد تبعا في الاسم ان كانت توجب ثبوت الحكم في حقه فجهة كونه اصلا من حيث الخلقة مانعة عنه فيسقط العمل به عند وجود المعارض لانه ضعيف في نفسه فاما باب الميراث فمبني على القرب ولا شك ان الاب اقرب الى الميت من جده فلا جرم يستحق الميراث بعد الاب * وذكر شمس الائمة في شرح السير الكبير ان الاجداد والجدات اصول للآباء والامهات وانهم مختصون باسم فلا يتناولهم اسم الاباء والامهات على وجه الاتباع لفروعهم كما لا يتناول العم مع انه سمى ابا في قوله تعالى قالوا نعبد الهك واله ابائك ابراهيم واسماعيل واسحاق * واسماعيل كان عما ليعقوب عليهم السلام وكما لا يتناول الخالة مع انها سميت اما في قوله تعالى * ورفع ابويه على العرش * اى اباه وخالته وفي قوله عليه السلام الخالة ام * حتى لم يقل احد انهما يدخلان في الامان للاباء والامهات لما ذكرنا انهما ليسا من الاتباع وان كل واحد منهما تختص باسم آخر به ينسب اليه فكذلك الجد والجدة * ولهذا لو لم يكن لهم آباء وامهات ولهم اجداد وجدات لا يدخلون ايضا بخلاف بني الابناء فانهم تفرعوا من الابناء فكانوا اتباعا لهم وانهم ينسبون اليه باسم البنوة ولكن بواسطة الاب فكان الامان بهذا الاسم متناولا لهم * وهذا بيان لسان العرب فان كان قوم في لسانهم الذي يتكلمون به ان الجد اب كما ان ابن الابن ابن فهو داخل في الامان وهكذا في لسان الفارسية فانه يقال للجد پدر پدر كما يقال لابن الابن پسر پسر * هذا حاصل ما ذكر شمس الائمة في شرح السير السير وقال هذا الفصل مشكل (فان قيل) اذا اشترى المكاتب اباه يصير مكاتبا عليه تبعا فيثبت الامان ههنا ايضا للشبهة الاسم تبعا وفيه حقن الدم (قلنا) لو لم يحكم هناك بكتابته تبعا يلزم ان يكون الاب مملوكا لابنه وهو شنيع جدا ولا طريق له الى الاستخلاص عن ذلك فاما ههنا فقد امكنه احراز نفسه وماله بالاستيمان او بالاسلام فلا حاجة الى ارتكاب جعل المتبوع تبعا * ولان الكتابة من شعب الحر لتثبت حرية اليد فيها وافضائها الى حرية الرقبة فكما ثبتت له الحرية اذا اشتراه ابنه الحر فكذلك يثبت له صفة الكتابة اذا اشتراه ابنه المكاتب اثباتا للحكم بقدر دليله * والاوجه ان يقال ليس ما ذكرتم من قبيل ما نحن فيه لان كلامنا في ان لفظ الاب هل يتناول الجد ظاهرا ليثبت له الامان ابتداء بصورة هذا الاسم لا ان يثبت له الامان من جهة الابن بطريق السراية * والكتابة والحرية يثبتان له من جهة الابن بامر حكمي لا باعتبار لفظ يدل عليهما فلم يكن من قبيل ما نحن فيه * وهذا الاسم اى اسم الابناء يتناولهم يعني بني الابناء * لكن بطل العمل به اى بذلك التناول يعني امتنع التناول لتقدم الحقيقة قوله (فان قيل) هذه ثلاث مسائل اخر ترد نقضا على الاصل المذكور ايضا وانما افردها عن المسائل المتقدمة لكونها مختلفة بين اصحابنا بخلاف المسائل المتقدمة * ثم من الناس من زعم ان الجمع بين الحقيقة والمجاز جائز عندهما واستدلوا بها بين المسئلتين المذكورتين اولا

وهذا الاسم بظاهره يتناولهم لكن بطل العمل به لتقدم الحقيقة عليه فبقي ظاهر الاسم شبهة

فان قيل قد قال ابو يوسف ومحمد فيمن حلف لا يأكل من هذه الحنطة انه يحنث ان اكل من عينها او مما يتخذ منها وفيه جمع بينهما

فلا يجمع بينهما ولهذا جعل ابو حنيفة رحمه الله الوصية للابناء خاصة بهذا اللفظ* ولكنا استحسنا وقلنا المقصود من الامان حقن الدم اى صيانته وحفظه يقال حقنت دمه اى منعته ان يسفك وهو مبنى على التوسع لان الاصل فى الدماء ان يكون محقونة لقوله عليه السلام *الآدمى بنيان الرب* ولهذا لم يجز القتل قبل الدعوة وبعد قبول الجزية فيثبت بادنى شبهة واسم الابناء من حيث الظاهر يتناول الفروع فانهم ينسبون اليه بالبنوة يقال بنو هاشم وبنو تميم وقال الله تعالى *يابنى آدم* الا ان الحقيقة تقدمت على المجاز فى الارادة فبقى مجرد صورة الاسم شبهة فيثبت الامان به لان الشبهة كافية لحقن الدم كما يثبت الامان بمجرد الاشارة اذا دعاها الكافر الى نفسه بان اشار ان انزل ان كنت رجلا او ان كنت تريد القتال او تعال حتى تبصر ما افعل بك فظنه الكافر امانا لصورة المسالمة وان لم يكن ذلك حقيقة ، والدليل عليه حديث عمر رضى الله عنه* ايما رجل من المسلمين اشار الى رجل من العدوان تعال فانك ان جئت قتلتك فاتاه فهو آمن يعنى اذا لم يفهم قوله ان جئت قتلتك او لم يسمع * وما روى ان الهرمزان لما اتى به الى عمر رضى الله عنه قال له تكلم فقال اتكلم كلام حى ام ميت فقال عمر كلام حى فقال كنا نحن وانتم فى الجاهلية لم يكن لنا ولا لكم دين لكنا نعدكم معشر العرب بمنزلة الكلاب فاذا عزكم الله بالدين وبعث رسوله فيكم لم نطقكم فقال عمر رضى الله عنه اتقول هذا وانت اسير فى ايدينا اقتلوه فقال افيما علمكم نبيكم ان تؤمنوا اسيرا ثم تقتلوه فقال متى امنتك فقال قلت لى تكلم كلام حى والخائف على نفسه لا يكون حيا فقال عمر رضى الله عنه قاتله الله اخذ الامان ولم افطن به فثبت ان مبنى الامان على التوسع* وهذا بخلاف الوصية لانها لا يستحق بالصورة والشبهة ، ولان فى اثبات المزاحمة فى الوصية بين الحقيقة والمجاز ادخال النقص فى نصيب الابناء وليس ذلك فى الامان ، ولان طلب الامان بهذه اللفظة لاظهار الشفقة على من ينسب اليه بالبنوة وربما يكون ذلك اظهر منه فى حق الابناء على ما قيل النافلة احب الى المرء من الولد (فان قيل) فهلا اعتبرتم هذه الشبهة فى اثبات الامان للاجداد والجدات فى الاستيمان على الآباء والامهات فانهم اذا قالوا امنونا على آبائنا وامهاتنا لا يدخل فيه الاجداد والجدات بحال مع ان الاسم يتناولهم صورة (قلنا) لان الحقيقة اذا صارت مرادة فاعتبار الصورة لثبوت الحكم فى محل آخر يكون بطريق التبعية لا محالة وبنو البنين يليق صفة التبعية بحالهم فاما الاجداد والجدات فلا يكون اتباعا للآباء والامهات وهم الاصول فلهذا ترك اعتبار الصورة هناك فى اثبات الامان لهم كذا اجاب شمس الائمة فى اصول الفقه* ولا يقال الجد اصل الاب خلقة ولكن تبع له فى اطلاق اسم الاب عليه لان اطلاق هذا الاسم بطريق الاستعارة عن الاب كاطلاق اسم الابن على ابن الابن فيليق اثبات الامان فى حقهم بطريق التبعية ايضا الا ترى ان استحقاق الميراث للجد وانتقال نصيب الاب اليه عند عدمه بهذا الطريق ولا يمنع عنه كونه اصلا للاب خلقة فلان يثبت له الامان الذى يثبت بادنى شبهة ولا يمنع عنه كونه اصلا خلقة كان اولى * لانا نقول اثبات الامان بظاهر

ان [illegible] الى [illegible] والتي [illegible] المظاهرة

[illegible]

[illegible] للمقاصد المطلوبة [illegible] في الباب

فسرع [illegible] وهو النكاح والتزوج فان النكاح في اللغة عبارة عن الضم الذي يدل على الاتحاد [illegible] في القيام بمصالح المعيشة وكذا لفظ التزوج ينبئ عن هذه المقاصد لانه ينبئ لغة عن الازدواج والتلفيق بين الشيئين على وجه الاتحاد بينهما كزوجي الخف ومصراعي الباب وليس في هذين اللفظين ما يدل على تمليك ولهذا لا يثبت بهما ملك العين اصلا والهبة وسائر الالفاظ الموضوعة للتمليك لا ينبئ عن هذه المقاصد فلا يجوز الانتقال عند اداء عن اللفظ الموضوع له وهو النكاح او التزوج الى هذه الالفاظ لقصورها عن اللفظ الموضوع له في هذا الباب في افادة المقصد المطلوب بالنكاح كما لا يصح الانتقال الى لفظ الاجارة والاحلال مع ان ملك النكاح اقرب الى ملك المنفعة منه الى ملك الرقبة ولفظ الاحلال اقرب الى معنى النكاح من البيع لانه ليس في النكاح الا استحلال الفرج فلما لم يجز الانتقال الى الاجارة والاحلال فلان لا يجوز الى الفاظ التمليك كان اولى والاول في حق النبي صلى الله عليه وسلم كان ينعقد بلفظ الهبة مع قصوره فيه تخفيفا عليه وتوسعة لامته في حقه كما قال تعالى خالصة لك وهذا معنى قول اصحاب الشافعي انه عقد خاص اي مختص بلفظ لا يثبت بدونه [illegible] لفظ خاص اي لفظ مختص بهذا العقد لا يستعمل في غيره وذكر في بعض مصنفات الشيخ وهو معنى قول اصحاب الشافعي ان النكاح لفظ خاص وله حكم خاص فلا يجوز اقامة لفظ آخر مقامه كما في الشهادة لما كان لها لفظ خاص وله حكم خاص وهو وجوب القضاء على القاضي لا يجوز اقامة لفظ آخر مقامه وهو اليمين حتى لو حلف وقال والله لهذا الرجل على هذا الرجل كذا او كذا من المال لا يجب القضاء به وكان المعنى فيه هو ان اليمين ما وضعت للاثبات بل للدفع والاثبات انما يتحقق فيه بواسطة الدفع والشهادة وضعت للاثبات في الاصل فلا يجوز اقامة لفظ وضع للاثبات بواسطة مقام لفظ وضع للاثبات بلا واسطة فهكذا هذين اللفظين تثبت هذه المقاصد بلا واسطة ولفظ الهبة وغيرها انما تثبت بواسطة ملك الرقبة فوجب ان لا يجوز اقامتها مقام ما يوجب المقاصد بلا واسطة فهذا معنى قوله لفظ الشهادة موجب بنفسه ولفظ اليمين موجب لغيره ويجوز ان يكون معناه ان لفظ الشهادة موجب بنفسه اذ هو لفظ وضع للاثبات واستعمل فيه حتى ذكر الله تعالى في موضع اثبات الوحدانية الذاتية لفظ الشهادة فقال جل ذكره شهد الله انه لا اله الا هو * واليمين موجبة لغيرها وهو صيانة حرمة اسم الله تعالى عن الهتك فلا يجوز اقامة اليمين مقامه لقصور لفظ اليمين عن لفظ الشهادة ولهذا لا يقوم قوله اعلم او اتيقن مقامه لان لفظ الشهادة انشاء وذلك اخبار فكان قاصرا عن الانشاء فلا ينوب منابه قوله (وكذلك عقد المفاوضة) اي وكالشهادة شركة المفاوضة فانها لا تنعقد الا بلفظة المفاوضة عندكم * وانما قيده لان عنده المفاوضة ليست بمشروعة اصلا حتى قال ان كان في الدنيا عقد فاسد فهو

وكذلك عقد المفاوضة لا ينعقد الا بلفظ المفاوضة عندكم كذلك حكي عن الكرخي لان غيره لا يؤدي معناه

وابى القاضى الامام وشمس الائمة والشيخ المصنف واخوه صدر الاسلام ذلك * قال صدر الاسلام انهما اجل قدرا من ان يشتبه عليهما هذا * اما بيان المسئلة الاولى فنقول اذا حلف لا يأكل من هذه الحنطة فان اراد ان لا يأكلها حبا كما هى فيمينه على مانوى حتى لو اكل من خبزها او سويقها لا يحنث بالاجماع اما عند ابى حنيفة فظاهر وكذا عندهما لانه اذا نوى العين فقد نوى الحقيقة فيصح نيته كما لو حلف لا أكل من هذا الدقيق ونوى اكل عينه صحت نيته عندهم وان كانت يمينه بغير نية منصرفة الى الخبز ؛ وان نوى ان لا يأكل ما يتخذ منها صحت نيته ايضا حتى لا يحنث باكل عينها لانه نوى محتمل كلامه ؛ وان لم يكن له نية فعلى قوله تقع على العين لا غير حتى لا يحنث بالخبز وعلى قولهما يحنث بالخبز رواية واحدة وهل يحنث باكل عين الحنطة ؛ اشار محمد فى الايمان الى انه لا يحنث فانه قال يمينه على ما يصنع منها وهذا اشارة الى انه لو اكل عينها لا يحنث ؛ وذكر فى الجامع الصغير وقال ابو يوسف ومحمد يحنث ان اكلها خبزا ايضا وهذا يدل على انه يحنث بتناول عين الحنطة عندهما وانما يرد السؤال على هذا الوجه لان اكل العين حقيقة هذا الكلام واكل الخبز مجازه فيحصل الجمع بين الحقيقة والمجاز * وهذا الوجه الصحيح عند الشيخ وشمس الائمة والقاضى الامام فخر الدين وعامة المشايخ * وذكر الشيخ الامام المعروف بخواهر زاده ان الصحيح رواية كتاب الايمان لان اسم الحنطة للعين حقيقة وللخبز مجاز وانهما لا يجتمعان فى لفظ واحد الا ترى انه لو نوى اكل العين لا يحنث بالخبز والسويق لما لم تناف ؛ اذا لم ينو وانصرفت يمينه الى الخبز لا تبقى الحقيقة مرادة ؛ وما ذكر فى الجامع مأول فمعنى قوله وان قضمها حنث اى اذا نوى العين وان اكل من خبزها يحنث ايضا على قولهما اذا لم يكن له نية ؛ واما المسئلة الثانية فهى ما اذا حلف لا يشرب من الفرات فاليمين يقع على الكرع الذى هو حقيقة كلامه عند ابى حنيفة رحمه الله وذلك بان يضع فاه عليه ويشرب منه بغير واسطة ولو نوى الاغتراف لا يصدق قضاء عنده لانه نوى المجاز وفيه تخفيف من وجه كذا ذكر القاضى الامام المعروف بخان ؛ وعندهما لو اغترف منه بيده او اناء فشرب يحنث ؛ ولو شرب كرعا قيل لا يحنث على قولهما اذا لم ينو ذلك كيلا يصير جامعا بين الحقيقة والمجاز وقيل يحنث وهو الصحيح ويلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز * واما المسئلة الثالثة فمسئلة النذر وهى قوله لله على ان اصوم رجب وهذه المسئلة على ستة اوجه ؛ ان لم ينو شيئا ؛ او نوى النذر ولم يخطر بباله اليمين ؛ او نوى النذر ونوى ان لا يكون يمينا يكون نذرا بالاتفاق ؛ ولو نوى اليمين ونوى ان لا يكون نذرا يكون يمينا بالاتفاق ؛ ولو نواهما او نوى اليمين ولم يخطر بباله النذر كان نذرا فى الاول ويمينا فى الثانى عند ابى يوسف وكان نذرا ويمينا عند ابى حنيفة ومحمد رحمهم الله حتى يلزمه القضاء والكفارة جميعا بالفوات فى الوجهين وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان النذر مع اليمين مختلفان بلا شبهة لان موجب النذر الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت لا الكفارة وموجب المحافظة على البر والكفارة عند الفوت لا القضاء واختلاف احكامهما يدل على اختلاف ذاتيهما ؛ ثم هذا الكلام للنذر

وكذلك قال فيمن حلف لا يشرب من الفرات انه يحنث ان كرع واغترف وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله فيمن قال لله على ان اصوم رجب انه ان نوى اليمين كان نذرا ويمينا وهو جمع بينهما

دون لفظ فائدة ولا عسر في العبارة ولا حرج خصوصا لمن كان افصح العرب والعجم انما الفائدة في الاحكام التي تتعلق بالالفاظ واما ما في هذه المسئلة على رضي الله عنه فانه روى ان رجلا وهب ابنته لعبدالله بن الحر فاجاز علي رضي الله عنه ذلك * ولما ثبت الانعقاد بلفظ الهبة ثبت بلفظ البيع بالطريق الاولى لانه مثله في الايجاب ويزيد عليه بالعوض والنكاح لا يكون الا بعوض فكان البيع اقرب الى النكاح من الهبة * واما الكلام من حيث المعنى فما اشار اليه الشيخ في الكتاب بقوله والجواب اى عما قال الشافعي انه لا يجوز اقامة الفاظ التمليك مقام لفظي النكاح والتزوج لانعدام المجوز هو ان لفظ الهبة والبيع وسائر الفاظ التمليك * وضع اى كل واحد منهما لملك الرقبة * وملك الرقبة سبب لملك المتعة اى موجب له اذا كان المحل قابلا له لان ملك المتعة يثبت به تبعا له وكان الفاظ التمليك سببا لملك المتعة وقد ثبت من مذهب العرب استعارة اللفظ لغيره اذا كان سببا له كما استعارت لفظ السماء للكلاء في قولهم * اذا سقط السماء بارض قوم * اى الكلاء بدليل قوله رعيناه وان كانوا غضابا لان السماء سبب المطر والمطر سبب الكلاء وكما استعاروا لفظ المسيس للجماع لان المس سبب انبعاث الشهوة وذلك مؤدى الى الجماع * واذا كان كذلك اى واذا كان الشان ما ذكرنا من وجود الاتصال بين ملك المتعة والفاظ التمليك بواسطة ملك الرقبة قام هذا الاتصال مقام الاتصال الذاتي بين المحسوسين * فصحت الاستعارة لهذا الاتصال اى لاجل هذا الاتصال الموجود بين السببين والحكمين * المراد بالسببين الفاظ التمليك والفاظ النكاح ومن الحكمين ملك الرقبة وملك المتعة فالاتصال بين السببين ثابت من حيث ان كل واحد يوجب ملك المتعة احدهما بواسطة والآخر بغير واسطة وكذا بين الحكمين لان ملك المتعة يثبت بملك الرقبة فيجوز ان يقوم هذه الالفاظ مقام الفاظ النكاح لان ما هو المقصود بالنكاح وهو ملك المتعة يثبت بالفاظ التمليك بواسطة ملك الرقبة * قال شمس الائمة رحمه الله ولا حاجة الى النية يعني في انعقاد النكاح بالفاظ التمليك لان المحل الذي اضيف اليه متعين لهذا المجاز وهو النكاح لنبوته عن قبول الحقيقة بخلاف ايقاع الطلاق بالفاظ العتق لصلاحية المحل للوصف بالحقيقة (فان قيل) ملك المتعة في النكاح غير ما يثبت في ملك اليمين لتغايرهما في الاحكام المتعلقة بهما من ثبوت ملك الطلاق والايلاء والظهار ونحوها في احدهما دون الآخر والفاظ التمليك لا يعرف سببا للنوع الاول من ملك المتعة بل عرف سببا للنوع الآخر فلا يجوز اثباته بها (قلنا) ملك المتعة عبارة عن ملك الانتفاع والوطئ وهو لا يختلف في النكاح وملك اليمين لكن تغاير الاحكام لتغايرهما حالا لا ذاتا فانه في باب النكاح يثبت مقصودا به وفي ملك اليمين يثبت تبعا له وقد يختلف الحكم بتغاير الحالة مع اتحاد الذات كالثمرة المتصلة بالشجر يتعلق بها حق الشفيع ولا يتعلق اذا كانت منفصلة فاختلف الحكم بتغاير الحال دون الذات ونحن انما اعتبرنا اللفظ لاثبات ملك المتعة في المحل فيثبت على حسب ما يحتمله المحل فاذا جعل الفظ الهبة مجازا اثبتنا به ملك المتعة قصدا لا تبعا فيثبت فيه احكام النكاح ولا يثبت احكام ملك اليمين قوله (والجواب عما قال) اى عما قال الشافعي ان النكاح عقد شرع لامور لا تحصى من مصالح الدين والدنيا

والجواب عما قال ان هذه الاحكام من حيث هي غير محصورة جعلت فروعا وثمرات للنكاح وبنى النكاح على حكم الملك له عليها الا انه امر معقول معلوم الا ترى ان المهر يلزم بالعقد لها ولو كان ما ذكرت اصلا وهو مشترك لما صح ايجاب العوض على احدهما ولهذا كان الطلاق بيد الزوج لانه هو المالك واذا كان كذلك قلنا ما شرع هذا الحكم بلفظ النكاح والتزوج ولا يختصان بالملك وضعا ولغة فلان يثبت بلفظ التمليك والبيع والهبة وهى للتمليك وضعا اولى

المفاوضة وربما قال انه نوع من القمار * كذلك حكى عن الكرخي يعني حكى هذا المذهب عن ابي الحسن الكرخي * لان ذيره اى غير لفظ المفاوضة من الالفاظ التي تؤدى معنى الشركة * لايؤدى معناه اى معنى عقد المفاوضة او معنى لفظ المفاوضة وذلك لان اشتقاق هذا اللفظ اما من التفويض سمي به هذا العقد لان كل واحد منهما يفوض التصرف الى صاحبه في جميع مال التجارة * او من قولهم الناس فوضى في هذا الامر اى سواء لاتباين بينهم وسمي به هذا العقد لانه مبنى على المساواة في المال والربح والالفاظ التي تستعمل في الشركة وينوب بعضها عن البعض لايؤدى هذا المعنى اصلا فلايجوز استعارتها للمفاوضة ؛ وفي المبسوط وروى الحسن بن زياد عن ابي حنيفة رحمهما الله ان المفاوضة لاينعقد الا بلفظة المفاوضة حتى اذا لم يذكر الفظ المفاوضة كان عنانا عاما والعنان قد يكون خاصا وقد يكون عاما ؛ قال وتأويل هذا ان اكثر الناس لايعرفون جميع احكام المفاوضة فلايتحقق فيهما الرضاء بحكم المفاوضة قبل علمهما به ويجعل تصريحها بالمفاوضة قائما مقام ذلك كله * فان كان المتعاقدان يعرفان احكام المفاوضة صح العقد بينهما اذا ذكرا معنى المفاوضة وان لم يصرحا بلفظها لان المعتبر هو المعنى دون اللفظ قوله (ولهذا لم يجوزوا * اى ولما ذكرنا ان ماقصر من الالفاظ عن تأدية معنى اللفظ الآخر لايجوز ان يقوم مقامه لم يجوز بعض اصحاب الشافعي نقل الاحاديث بالمعانى لان النبي صلى الله عليه وسلم كان افصح العرب والعجم وكان مختصا بجوامع الكلم فلا يؤدى لفظ آخر معنى لفظه فلايقوم مقامه لقصوره عنه ؛ ولكن هذا القول غير مأخوذ عندهم فان صاحب القواطع ذكر فيه وقال بعض اصحابنا كل ما اوجب العلم من الفاظ الحديث فالمعول فيه على المعنى لامراعاة اللفظ فيه واما الذي يجب العمل به منها ففيه لايجوز الاخلال بلفظه كقوله عليه السلام تحريمها التكبير وتحليلها التسليم وكقوله عليه السلام خمس يقتلن في الحل والحرم * وما اشبه ذلك ؛ قال والاصح هو الجواز بكل حال * واما علماؤنا فاحتجوا بقوله تعالى ؛ وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان اراد النبي ان يستنكحها خالصة لك * اى احللنا لك من وقع لها ان تهب لك نفسها ولاتطلب مهرا من النساء المؤمنات ان اتفق ذلك ومتى جاز نكاح النبي عليه السلام وهو قدوة الامة جاز للامة الاحيث تثبت الخصوصية ؛ وقوله تعالى ؛ خالصة ؛ مصدر مؤكد كوعد الله وكتاب الله اى خلص لك احلال ما احللنا لك خلوصا ؛ والفاعل والفاعلة في المصدر غير عزيز كالخارج والقاعد والعافية والكاذبة كذا في الكشاف * او هي صفة مصدر محذوف دل عليه قوله وهبت اى هبة خالصة لك بغير بدل وكان عليه السلام مخصوصا بذلك بخلاف سائر المؤمنين فان الهبة لاتخلص لهم بل يجب البدل حكما * والدليل على ماذكرنا صدر الآية وسياقها فان المذكور في اول الآية * احللنا لك ازواجك اللاتي اتيت اجورهن و في سياقها قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم * فعرفنا ان الخلوص له الاباحة بغير مهر وان لا اباحة لغيره الابفرض ومهر * ولان الخصوصية لابانة الشرف ولا يتبين ذلك في التخصيص باللفظ اذ ليس في اطلاق العبارة بلفظ

ولهذا لم يجوزوا رواية الاحاديث بالمعاني والجواب ان لفظ البيع والهبة وضع لملك الرقبة وملك الرقبة سبب لملك المتعة لان ملك المتعة يثبت به تبعا فاذا كان كذلك قام هذا الاتصال مقام ماذكرنا من المجاورة التي هي طريق الاستعارة فصحت الاستعارة بهذا الاتصال بين السببين والحكمين

لا يثبت بها الملك • وكذا لفظ الوصية لا يوجب الملك بنفسه اصلا بل موجبه الخلافة مضافة الى ما بعد الموت ولو صرح بلفظ النكاح مضافا لا يصح ايضا ﴿ فان قيل ﴾ الهبة ايضا لا توجب الملك ما لم ينضم اليها القبض ﴿ قلنا ﴾ الهبة لا توجب اضافة الملك ولكن لضعف في السبب لتعريه عن العوض يتأخر الملك الى ان يتقوى بالقبض وينعدم ذلك الضعف اذا استعمل في النكاح لان العوض يجب به بنفسه ولهذا جاز استعماله في حق الصغيرة والكبيرة فلهذا كان موجبا للك النكاح بنفسه مع ان المملوك بالنكاح بنفس العقد يصير كالمقبوض ولهذا لو ماتت عقيب العقد تقرر البدل فكان هذا بمنزلة هبة عين في يد الموهوب له فيوجب الملك بنفسه كذا في المبسوط • وقال القاضي الامام رحمه الله ان تراخي الملك عن الهبة ليس من موجب الهبة فان القبض لو سبق الهبة ملك بنفسها ولكن نفيا عن المتبرع عهدة ما لم يتبرع به واذا كان كذلك صار عبارة عن نكاح مطلق ثم النكاح لا يقع تبرعا ليتأخر الملك نفيا للعهدة عنها على ان النكاح بشرط ان لا يملك صحيح والشرط باطل قوله ﴿ فان قيل فهلا صحت ﴾ هذا السؤال يرد على قوله فصحت الاستعارة لهذا الاتصال بين السببين والحكمين • وتوجيهه ان يقال لو صحت استعارة البيع للنكاح للاتصال بينهما من حيث السببية يلزم ان تصح استعارة النكاح للبيع والهبة ايضا لقيام الاتصال الذي ذكرتم لان الاتصال لا بد له من طرفين ليقوم بهما ولا يتصل الشيء بغيره الا وان يكون ذلك الغير متصلا به ايضا لانه من الاضافيات كالاخوة لما افتقرت الى طرفين ثبت من الجانبين وقد وافقتمونا على فساد هذه الاستعارة فيدل على فساد الاولى • فاجاب وقال الاتصال من هذا الوجه على نوعين كامل وناقص • فالاول هو ان يكون الاتصال من الجانبين وذلك بان يكون كل واحد منهما مفتقرا الى الآخر كاتصال كل واحد من العلة والمعلول بصاحبه لان الحكم لا يثبت الا بعلته فيكون من حيث الوجود مفتقرا اليها وكذا العلة لم تشرع ولم تقصد لذاتها وانما شرعت للحكم حتى لا يكون مشروعة في محل لا يتصور شرعية الحكم فيه نحو بيع الحر ونكاح المحارم فكانت مفتقرة الى الحكم من حيث الغرض • وهذا النوع من الاتصال يوجب اي يجوز الاستعارة من الطرفين لتحقق الاتصال من الجانبين بعدم استغناء كل واحد منهما عن صاحبه قوله ﴿ ولهذا قلنا ﴾ اي ولان جواز الاستعارة يعم الجانبين قلنا فيمن قال الى آخره • والمسئلة على اربعة اوجه • احدها الحلف على ملك عبد منكر بان قال ان ملكت عبدا فهو حر فملك نصف عبد وباعه ثم ملك النصف الباقي عتق هذا النصف في القياس وفي الاستحسان لا يعتق وجه القياس ان الشرط ملك العبد مطلقا من غير شرط الاجتماع وقد حصل فيعتق هذا النصف كما في فصل الشراء وكما في العبد المعين • وجه الاستحسان ان ملك المطلق يقع على كماله وذلك بصفة الاجتماع فاختص به الا ترى ان الرجل اذا قال ان ملكت مائتي درهم فعبدي حر انه يقع على اجتماع الملك وهذا ايضا استحسان • والا ترى ان الرجل يقول والله ما ملكت مائتي درهم قط ولعله قد ملكها وزيادة متفرقة

فان قيل فهلا صحت استعارة النكاح للبيع والمناسبة التي ذكرتم قائمة لانها تقوم بالطرفين جميعا لا محالة لا يناسب الشيء غيره الا وذلك يناسبه كالاخوين قيل له الاتصال من هذا الوجه على نوعين احدهما اتصال الحكم بالعلة والثاني اتصال الفرع بما هو سبب محض ليس بعلة وضعت له فالاول يوجب الاستعارة من الطرفين لان العلة لم تشرع الا لحكمها والحكم لا يثبت الا بعلته فاستوى الاتصال فعمت الاستعارة ولهذا قلنا فيمن قال ان ملكت عبدا فهو حر فملك نصف عبد ثم باعه ثم ملك النصف الباقي لم يعتق حتى يجتمع الكل في ملكه

فلا ينعقد الا بلفظ النكاح والتزويج هوانا الانسلم ذلك بل هو مشروع لامر واحد وهو ملك المتعة وماوراءه من فروع النكاح وثمراته لا من الامور الاصلية فيه لانها غير محصورة لا يمكن ضبطها فلا يصلح وضع النكاح لامور غير معلومة ولانها ربما تحصل وربما لا تحصل وقد تحصل بعضها دون البعض فلا تصلح ان تكون هي المقصود الاصلي فيه وان يكون النكاح مبنيا لها اذ لا بد للامر الاصلي ان يثبت عقيب علته لا محالة كسائر الاحكام عقيب اسبابها فيجعل مبنيا على حكم الملك للرجل على المرأة لان ثبوت الملك به امر معقول بدليل ان الرجل قوام على المرأة كالمولى على الامة وبدليل ان البدل وهو المهر يلزم بالعقد لها عليه * ولو كان ماذكر الشافعي من المصالح اصلا في النكاح لما كان ايجاب البدل على احدهما خاصة لان تلك المصالح مشتركة بينهما * وكذا هو معلوم ايضا بلاشبهة ويثبت في حق الجميع قطعا فكان جعله اصلا في النكاح اولى * واذا كان كذلك اي واذا كان الحكم الاصلي في النكاح ماذكرنا وهو الملك قلنا الى آخره والتقريب ظاهر وقوله وضعا ولغة ترادف * او وضعا اي في اصل الوضع * ولغة اي في استعمال اهل اللغة قوله (وانما صلح الايجاب * جواب سؤال يرد على هذا التقرير وهو ان يقال لما كان المقصود الاصلي فيه اثبات الملك ينبغي ان لا ينعقد النكاح بلفظ النكاح والتزويج لانهما لا ينبئان عن اثبات الملك بوجه لغة * او كان استعمال الفاظ التمليك فيه اولى من استعمال لفظي النكاح والتزويج * فقال انما صلح الايجاب اي اثبات هذا الحكم بهذين اللفظين لانهما بمنزلة العلمين لهذا الحكم في اثبات هذا الملك بهما والعلم يثبت الحكم بعينه لا بمعناه بمنزلة النص في دلائل الشرع * وبيانه ان الاسم الموضوع للشئ يدل على ما وضع له سواء عقل معناه اولم يعقل لان الحقيقة تثبت بالسماع من غير ان يعقل معناها الاترى ان الاعلام تدل على مسمياتها من غير ان يوجد فيها معناها فان القصير يسمى طويلا والاسود يسمى كافورا ويدلان على المسمى من غير وجود معنى الطول والبياض اصلا كما ان النصوص يوجب الاحكام بعينها سواء عقل معناها اولم يعقل * وكما ان هناك اذا احتيج الى القياس يعتبر المعاني فكذلك هنا اذا احتيج الى الاستعارة تعتبر المعاني ليصح استعارة هذا اللفظ لمعنى آخر * فلما ثبت الملك الذي هو مقصود في الباب * بهما اي بلفظي النكاح والتزويج * وضعا من غير ان يكون لهما دلالة باعتبار اصل الاشتقاق على الملك * صحت التعدية به اي صحت تعدية ثبوت الملك وكان الباء زائدة * او صحت تعدية ثبوت الملك * به اي بكون الملك ثابتا بهما والباء للسببية الى ماهو صريح في التمليك وهو الالفاظ المتنازع فيها * وهذا بخلاف لفظ الاجارة والاعارة والاحلال واخواتها فان الاجارة والاعارة لتمليك ملك المنفعة بعوض وغير عوض وملك المنفعة لا يكون سببا لملك المتعة بحال * والاقراض بمعنى الاعارة ايضا على ماعرف في موضعه مع ان الاقراض في محل المتعة لا يصح لان محلها الآدمي والاستقراض في الحيوان لا يجوز * واما لفظ الاحلال فلا يوجب ملك المتعة اصلا وكذا الاباحة والتمتع فان من احل لغيره طعاما او اباحه له او اذن له ان يتمتع به لا يملكه وانما يتلفه على ملك المبيح فكذا اذا استعملت في النكاح

وانما صلح الايجاب بلفظ النكاح والتزويج وان لم يوضعا للملك لانهما اسمان جعلا علما لهذا الحكم والعلم يعمل وضعا لا بمعناه بمنزلة النص في دلائل الشرع وانما يعتبر المعاني لصحة الاستعارة على نحو ما يستعمل للقياس فلما ثبت الملك بهما وضعا صحت التعدية به الى ماهو صريح في التمليك

فيجوز ولا يصدقه القاضي لانه نوى ما فيه تخفيف عليه فلا يقبل قوله للتهمة لا لعدم صحة الاستعارة ثم المراد من قوله يدين فيما بينه وبين الله تعالى ولا يدين في القضاء انه اذا استفتى يجيبه المفتي على وفق ما نوى ولكن القاضي يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى ما نوى اذا كان فيه تخفيف ، وكان هذا نظير ما لو استفتى رجل عن نفسه ان لفلان على الف درهم وقد قضيته هل برئت من دينه فالفقيه يفتيه بانك برئت منه واذا سمع القاضي ذلك منه يقضي عليه بالدين الا ان يقيم بينة على الايفاء كذا في بعض شروح الجامع ، والثاني وهو الاتصال الناقص ان يكون الافتقار من احد الجانبين دون الآخر كاتصال الفرع اي الحكم بما هو سبب محض ليس بعلة وضعت له لفظ السبب يطلق على العلة وغيرها يقال البيع سبب الملك والنكاح سبب الحل والزنا سبب الحد ويراد به العلة لان معنى الافضاء في العلة اكثر منه في غيرها فبقوله محض احترز عن العلة اذ السبب المحض لا يكون موجبا للمسبب بذاته بحال ، ثم من شرط المحض ان لا يكون الحكم مضافا اليه ولا العلة التي تخللت بينه وبين الحكم والمراد ههنا انتفاء اضافة الحكم اليه دون علته بدليل ان العلة وهي زوال ملك الرقبة فيما ذكر من النظير اضيف الى السبب وهو الشراء ولم يضف الحكم وهو زوال ملك المتعة اليه فلذلك فسره بقوله ليس بعلة وضعت له يعني المراد من السبب المحض ان لا يكون علة موضوعة للفرع لا ان لا يكون العلة المتخللة مضافة اليه ايضا فان ذلك ليس بشرط ههنا ، وهذا النوع من الاتصال يصلح طريقا للاستعارة من احد الطرفين وهو ان يستعار الاصل للفرع والسبب للحكم دون العكس لان الشرط في صحة الاستعارة ان يكون المستعار له متصلا بالمستعار منه ليصير بمنزلة لازم من لوازمه فيصح ذكر الملزوم وارادة اللازم والمسبب مفتقر الى السبب افتقار المعلول الى العلة لقيامه به فيصلح ذكر السبب وارادة ما هو من لوازمه تقديرا وهو المسبب فاما السبب فمستغن في ذاته عن المسبب لقيامه بنفسه وحصول حكمه الاصلي الذي وضع له به وثبوت المسبب به من الامور الاتفاقية فان شراء الامة المجوسية والاخت من الرضاعة والعبد ونحوها جائز لحصول موجبه الاصلي وهو الملك وان لم يحصل ملك المتعة واذا كان كذلك لا يصير السبب متصلا بالسبب ولازما له لعدم افتقاره اليه فلا يتحقق الاستعارة اذ هي ذكر الملزوم وارادة اللازم فلهذا لا يجوز استعارة المسبب للسبب ، الا اذا كان المسبب مختصا بالسبب فحينئذ تجوز استعارة المسبب له ايضا كقوله تعالى اخبارا اني اراني اعصر خمرا اي عنبا استعير اسم المسبب للسبب لاختصاص الخمر بالعنب ، وكقولهم امطرت السماء نباتا اي ماء سموه باسم مسببه وهو النبات لاختصاصه به ، وكقول الراجز ، اقبل في المستن من ربابه ، اسنمة الآبال في سحابه ، سمى الماء باسم مسببه وهو اسنمة الآبال لان الاسنمة لا ترتفع الا بالنبات ولا يوجد النبات الا بالماء ، وذلك لانه اذا كان المسبب مختصا بالسبب صارا في معنى العلة والمعلول فيصير السبب اذ ذاك متعلقا بالمسبب ايضا من حيث ان المسبب لما لم يحصل الا به والمسبب مطلوب صار كان السبب

لكن لما لم يجتمع في ملكه يعد صادقا وذلك لان المطلق يتقيد بدلالة العادة كمطلق اسم الدراهم يتقيد بنقد البلد فههنا مطلق الملك يتقيد بالاجتماع بدلالة العادة ايضا * وكان ابوبكر الاسكاف اذا اراد تفهيم اصحابه هذه المسئلة دعا بحمال كان على باب مسجده فيقول يافلان هل ملكت مائتي درهم فيقول والله ماملكتها قط ثم ينظر الى اصحابه كم ترون انه ملك من الدراهم متفرقا وانفق على نفسه فعرفنا ان المراد بمثل هذا المجتمع دون المتفرق * والثاني الحلف على شراء عبد منكر بان قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد وباعه ثم اشترى النصف الباقي لنفسه عتق هذا النصف بخلاف الملك * والفرق بينهما ان الاجتماع في الملك بصفة العبدية بعد الزوال لا يتحقق فاما الاجتماع في كونه مشترى له بعد الزوال فمتحقق لان كونه مشترى له لا يتوقف على ملكه الا ترى لو قال ان اشتريت عبدا فامرأته طالق فاشتراه لغيره انه يحنث في يمينه فاذا اشترى الباقي بعد بيع النصف الاول فقد اجتمع الكل في عقده فوجب الحنث * الا ان يعني ان يشترى عبدا كاملا فيدين فيما بينه وبين الله تعالى ولا يدين في القضاء لانه نوى تخصيص العام * والثالث * والرابع ان يعقد اليمين على ملك عبد بعينه او شراء عبد بعينه والمسئلة بحالها يعتق النصف الباقي في الفصلين بخلاف الفصل الاول * والفرق ان الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر في غير المعين ولا يعتبر في المعين لانه يعرف بالاشارة اليه كمن حلف لا يدخل هذه الدار لا يعتبر فيها صفة العمران ويعتبر في غير المعين * ولان الانسان في العادة انما يستخبر من نفسه ان يقول ماملكت الف درهم مريدا بصفة الاجتماع لا بصفة الافتراق في غير المعين ولا يستخبر ذلك في المعين لا يقول ماملكت هذا الالف اذا ملكه متفرقا * وذلك لان بدون الاشارة الى المعين قصده نفي الغناء عن نفسه ولم يحصل له الغناء اذا كان ملكه متفرقا وفي المعين قصده نفي ملكه عن المحل وقد كان ملكه على المشار اليه ثابتا وان كان في ازمنة متفرقة كذا في جامع المصنف وشمس الائمة رحمهما الله * والمراد من قوله عتق النصف في فصل الشراء هو ان يكون الشراء صحيحا فان كان فاسدا لم يعتق وان اشتراه جملة لان شرط حنثه ثم قبل ان يقبضه ولا ملك له فيه قبل القبض الا ترى انه لو اعتقه لم ينفذ * فان كان في يده حين اشتراه عتق اذا كان مضمونا بنفسه في يده حتى ينوب قبضه عن قبض الشراء فيصير متملكا بنفس الشراء فيعتق لوجود الشراء كذا في المبسوط * قال العبد الضعيف ينبغي ان يكون قوله يعتق النصف في هذه المسائل قول ابي حنيفة رحمه الله فاما عندهما فينبغي ان يعتق كله ثم يجب السعاية في النصف او الضمان للاختلاف المعروف في تجزى الاعتاق قوله (وان قال عنيت بالملك الشراء * هذا هو التقريب يعني ان عني بالملك الشراء حتى لا يشترط الاجتماع فيه فيعتق النصف يصدق ديانة وقضاء لانه استعار الحكم وهو الملك * لسببه اى لعلته فيجوز وفيه تغليظ عليه فيصدقه القاضي ايضا * والسبب لفظ عام يطلق على العلة وعلى السبب المصطلح يقال النكاح سبب الحل والبيع سبب الملك والمراد منه العلة * وان نوى بالشراء الملك حتى يشترط الاجتماع فيه فلا يعتق النصف الباقي يصدق ديانة لانه استعار السبب اى العلة لحكمه

ولو قال ان اشتريت عبدا عتق النصف الباقي وان لم يجتمع وفي العبد المعين يستويان وان قال عنيت بالملك الشراء كان مصدقا في الحكم والديانة وان قال عنيت بالشراء الملك كان مصدقا في الديانة لانه استعار الحكم لسببه في الفصل الاول واستعار السبب لحكمه في الثاني واما الاتصال الثاني فيصلح طريقا للاستعارة من احد الطرفين

الاستعارة فكذلك لايحتاج الى النية قوله (وقال الشافعي) لايجوز استعارة الفاظ الطلاق للعتاق عندنا وقال الشافعي رحمه الله يجوز والخلاف في الصريح والكناية سواء حتى لو قال لامته انت طالق او طلقتك او انت باين او انت حرام ونوى به الحرية لايعتق عندنا خلافا له * قال التشابه والتشاكل في المعاني من طرق الاستعارة كالشجاع تسمى اسدا والبليد حمارا وقد ثبتت المشاكلة بين الطلاق والعتاق في المعنى لغة وشرعا * اما لغة فلان الطلاق معناه التخلية والارسال يقال اطلقت البعير اى ارسلته وخليته وكذا العتاق موضوع لهذا فانه يقال اعتقت العصفور وحررته اى ارسلته * واما شرعا فلان كل واحد منهما ازالة الملك بطريق الابطال مبنى على السراية فانه لو طلق نصفها يسرى الى الكل وكذا لو اعتق نصفه يسرى الى الكل ايضا اذا كان موسرا وكذا كل واحد منهما لازم لايرتد بالرد ولايحتمل الفسخ ويحتمل التعليق بالشرط والايجاب في المجهول واذا ثبت الاتصال بينهما معنى جاز استعارة الطلاق للعتاق كما جاز عكسه (وقلنا) لايصح هذه الاستعارة لان طريق صحتها منحصر على الاتصال ذاتا او معنى كما تقدم ذكره وقد عدم الاتصال بينهما ذاتا لانه في الشرعيات من حيث السببية وانقطاع ملك النكاح قط لايكون سببا الانقطاع ملك الرقبة كملك المنفعة لايكون سببا لملك الرقبة وقد بينا ان اتصال المسبب بالسبب لايصلح طريقا للاستعارة وقد سلم الخصم ايضا انه لااتصال بينهما من حيث السببية فلايصح الاستعارة بهذا الطريق وكذا عدم الاتصال بينهما معنى لما ذكر في الكتاب فامتنعت الاستعارة بالكلية وصار بمنزلة قوله اسقني ناويا العتق قوله (من الوجه الذى قلنا) اى ذكرناه في جانب الشافعي ان كل واحد منهما اسقاط بنى على السراية واللزوم * هى من قبيل الاختصاص الذى يقوم به الموجود اى من قبيل المعاني المختصة التى قيام الموجود بها بحيث لو زالت عنه لايبقى الموجود على حقيقته ولايريد به المعنى الداخل في الماهية وانما يريد معنى هو مختص به وملازم له واشتهر به مثل الشجاعة للاسد والبلادة للحمار فان قوامهما بهما يعنى لايتصور وجودهما بدونهما * فامابكل معنى فلا اى فاما الاستعارة بكل معنى فلايجوز لانها لو جازت بكل معنى جازت استعارة الارض للسماء والجدار للانسان باعتبار الجسمية والوجود والحدوث ولايتفوه به عاقل * ولان الاستعارة مأخوذة من العرب وانهم استعاروا بالمعنى المخصوص المشهور وامتنعوا عن الاستعارة بالاوصاف العامة فعلم انها لايصح بكل معنى * الاترى ان البخر والحمى من لوازم الاسد كالشجاعة ولكن لما لم يشتهر بهذين الوصفين لايجوز ان يستعار الاسد للابخر والمحموم * وهذا الطريق اى الاستعارة بكل وصف مشهورا كان او غيره نظير طريقه في اعتبار اوصاف النص حيث جوز التعليل بالوصف المؤثر وبغيره من الوصف المخيل والوصف المتعدى وغير المتعدى وجوز التعليل بقياس الشبه * هو باطل اى التعليل بكل وصف باطل لان الابتلاء يسقط لان الناس مبتلون بالاعتبار بالنص وهو قوله تعالى فاعتبروا * فلو جاز التعليل بكل وصف لم يبق للابتلاء فائدة ولم يبق للعالم على الجاهل فضل ولقاس كل من له ادنى تمييز باى وصف شاء

على السراية واللزوم والمناسبة في المعاني من اسباب الاستعارة مثل المناسبة في الاسباب وقلنا لايصح هذه الاستعارة لما قلنا في المسئلة الاولى ان اتصال الفرع بالاصل في حق الاصل في حكم العدم ولا تصح الاستعارة للمناسبة في المعاني من الوجه الذى قلنا لان طريق الاستعارة من قبل المعاني المشاكلة في المعاني التى هى من قبيل الاختصاص الذى به يقوم الموجود فاما بكل معنى فلا وهذا الطريق من الخصم نظير طريقه في اوصاف النص ان التعليل بكل وصف صحيح من غير اثر خاص وقلنا نحن هو باطل لان الابتلاء يسقط فكذلك الاستعارة يقع بمعنى له اثر الاختصاص الاترى ان العرب تسمى الشجاع اسدا للاشتراك في المعنى الخاص وهو الشجاعة فامابكل وصف فلا

وهو ان يستعار الاصل للفرع والسبب للحكم لان هذا الاتصال ثابت فى حق الفرع لافتقاره ولا يصح ان يستعار الفرع للاصل لان هذا الاتصال فى حق الاصل معدوم لاستغنائه وهذا كالجملة الناقصة اذا عطفت على الجملة الكاملة توقف اول الكلام على آخره لصحة آخره وافتقاره فاما الاول فتام فى نفسه لاستغنائه وعلى هذا الاصل قلنا ان الفاظ العتق تصلح ان يستعار للطلاق لانها وضعت لازالة ملك الرقبة وذلك يوجب زوال ملك المتعة تبعا لا قصدا على نحو ما قلنا فصحت الاستعارة

موضوع له ومفتقر اليه نظرا الى الغرض كافتقار العلة الى المعلول فيحصل الاتصال من الجانبين * الا ترى ان الخمر لما اختصت بالعنب صار العنب متصلا بها ومفتقرا اليها من حيث ان الخمر ماء العنب ولا قيام للعنب بدون مائه * وكذلك النبات او ارتفاع السنام لما لم يحصل الا بالمطر صار للمطر تعلق به من حيث الغرض والحكمة فيجوز الاستعارة من الجانبين فاما ثبوت ملك المتعة بالبيع والهبة فقد حصل تبعا واتفاقا فكان اتصاله بالاصل عدما فى حق الاصل فلا يصح استعارته له قوله (ان يستعار الاصل للفرع والسبب للحكم * قيل قوله والسبب للحكم عطف تفسير وفائدته دفع وهم من يتوهم ان المراد من الاصل العلة ومن الفرع المعلول * وقيل الاصل والفرع اعم من السبب والمسبب فيتناول غير المشروعات والسبب والمسبب مختصان بالمشروعات ويؤيده ما ذكره شمس الائمة لا يصح استعارة الحكم للسبب كما لا يصح استعارة الفرع للاصل قوله (وهذا كالجملة الناقصة * اى الاتصال بين السبب والمسبب الذى هو ثابت من احد الجانبين مثل اتصال الجملة الناقصة بالكاملة فى قوله زينب طالق وعمرة مثلا فقوله زينب طالق جملة تامة لوجود طرفيها وقوله وعمرة جملة ناقصة لافتقارها الى الخبر ولهذا لو انفردت لا يفيد شيئا لكنها بواسطة واو العطف تعلقت بالاولى فتوقف حكم الاولى ليصح اشتراكهما فى الخبر وتصير الثانية مفيدة مثل الاولى فيقع الطلاق عليهما ولكن هذا التوقف ثابت بالنسبة الى الجملة الناقصة لافتقارها الى الخبر ولكنه بالنسبة الى الاولى فى حكم العدم لكمالها فى نفسها * والدليل على التوقف فى حق الثانية وقوع الطلقات الثلاث فى قوله للمدخول بها انت طالق وطالق وطالق * وعلى عدم التوقف فى حق نفسها عدم وقوع الطلقة الثانية والثالثة فى قوله لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق لان الجملة الاولى لما لم تتوقف فى نفسها ثبت موجبها قبل التكلم بالجملة الثانية وقد بانت لا الى عدة فيلغو ما بعدها * ونظير ما ذكرنا من الاصول اضافة الحكم فى المحل المنصوص عليه الى المعنى بالنسبة الى الفرع ليصح التعدية اليه وعدم اضافته اليه بالنسبة الى نفس المنصوص عليه لعدم الافتقار اليه بوجود النص الذى هو اقوى منه * ومن الفروع صحة اقتداء المتنفل بمن يصلى صلوة مضمونة مع انها غير مضمونة على الامام مضمونة على المقتدى لكن عدم الضمان فى حق الامام بعارض ظن يخصه فلا يظهر فى حق المقتدى فيكون صلوته هذه مضمونة فى حق المقتدى غير مضمونة فى حق نفسه قوله (وعلى هذا الاصل * اى على ان استعارة السبب للمسبب جائزة قلنا ان الفاظ العتق يصلح ان يستعار للطلاق بان قال لامرأته حررتك او اعتقتك او انت حرة ناويا للطلاق وقع الطلاق لما ذكر فى الكتاب * وانما يحتاج الى النية لان المحل المضاف اليه غير متعين لهذا المجاز بل هو محل لحقيقة الوصف بالحرية فيحتاج الى النية ليتعين المجاز بخلاف استعارة الفاظ التمليك للنكاح حيث يصح بدون النية لان اضافتها الى الحرة لا تدل الا على النكاح فان الاب اذا قال لآخر بعت ابنتى منك او وهبتها لك لا يمكن العمل لحقيقة البيع والهبة لعدم قبول المحل حكمهما فتعينت جهة

(الاستعارة)

وثبت بالعتق ابتداء ولهذا صار منسوبا الى العتق بالولاء لانه احياه معنى وفوته علة المالكية والولايات كونه آدميا غير مسلم بل العلة كونه حرا ارتدت الحرية بالكفارة بحلول الرق فما لاعتاق تثبت مالكية اخرى جديدة واما قوله يصح تعليقه بالشرط فلا يكون اثباتا فنقول انما لا يجوز تعليق الاثبات الذى فيه معنى التمليك بالشرط اما الاثبات الذى ليس فيه معنى التمليك فهو قابل للتعليق بالشرط كقوله ان شفى الله مريضى فعلى كذا ﴿ فان قيل ﴾ ماذكرتم انما يستقيم على قولهما فان عندهما الاعتاق اثبات القوة الشرعية التى يعبر عنها بالعتق ولكنه لا يستقيم على اصل ابى حنيفة رحمه الله لان الاعتاق عنده ازالة الملك على ماعرف فى مسئلة تجزى الاعتاق واذا كان الاعتاق اسقاطا عنده كان مشابها للطلاق معنى فيجوز ان يستعار الطلاق له ﴿ قلنا ﴾ الاعتاق عنده اثبات القوة ايضا لكن بواسطة ازالة الملك وكان فيه معنى الاثبات والاسقاط جميعا اما الطلاق فاسقاط محض فلا يثبت التشابه بينهما فى المعنى الخاص فيمتنع الاستعارة قوله ﴿ فهذا الآكد استعار الحمار للذكى والاسد للجبان ﴾ يحتمل وجهين احدهما ان الحمار انما يستعار للبليد والاسد للشجاع لمناسبة بين المحلين فى البلادة والشجاعة فاستعارة الحمار للذكى الذى هو ضد البليد والاسد للجبان الذى هو ضد الشجاع تكون الاستعارة فيما لا مناسبة فيه اصلا وهو قلب المعقول وخلاف الموضوع . والثانى ان للحمار نوع ذكاء وذلك انه اذا مشى فى طريق او اعتلف شعيرا فى مكان يعرف ذلك الطريق والموضع بعد مدة حتى لو ضل صاحبه الطريق وارخى حبله يخرجه الى الطريق ولو اخفى شيئا فى المفازة وقد علف حماره شعيرا فى ذلك الموضع ثم نسى ذلك الموضع يهديه حماره الى ذلك الموضع اذا ارخى رسنه وللجبان نوع شجاعة وجراءة وان كان فارا من القتال ولكنه اذا اقبل على القتال عند الاضطرار يقاتل قتالا شديدا لا يقاتل غيره مثله فاستعارة الحمار والاسد للذكى والجبان باعتبار هذين المعنيين فاسدة لكونهما غير مشهورين فكذا استعارة الفاظ الطلاق للعتاق بالمعنى التى ذكرها الخصم لكونها غير مشهورة قال القاضى الامام ابو زيد رحمه الله فى الاسرار فاعتبر الشافعى رحمه الله فى مسئلة العتاق تشاكل المعانى بين الفاظ الطلاق والعتاق من حيث الظاهر وتباين المعانى بين الفاظ التمليك والتزويج فان التزويج للوصل على سبيل المساواة بين الزوجين والتمليك لاثبات الملك كله لاحدهما على الآخر بلا حظ للمملوك فى المالكية بوجه وانه وجه ظاهر صحيح على ما اعتبره الا انا جوزنا الاستعارة فى باب النكاح لاتصال بينهما سببا متى كان حكم النكاح وقوع ملك على المرأة قبل فعل التمتع وان افترقت المعانى وهو طريق كتشاكل المعانى ولم نجوز فى باب العتاق لانعدام السببية وافتراق المعانى فما ذهبنا اليه احق وادق وذلك اظهر واوضح قوله ﴿ فان قيل ﴾ هذا السؤال وارد على جواب السؤال الاول وتوجيهه ان يقال قد ذكرتم ان استعارة السبب للمسبب تجوز وكما ان ملك الرقبة سبب لملك المتعة فهو سبب لملك المنفعة ولا يصح عندكم استعارة البيع للاجارة حتى لو قال بعت عبدى شهرا بدرهم او بعتك

فى هذا الاكمن استعار الحمار للذكى والاسد للجبان فان قيل الس لا يصح ان يستعار البيع للاجارة كما لا يستعار الاجارة للبيع وملك المنفعة تابع لملك الرقبة قيل له قد قال بعض مشايخنا ان البيع لا ينعقد بلفظ الاجارة والاجارة ينعقد به وذلك يتصور فى الحر تقول بعت نفسى منك شهرا بدرهم لعمل كذا وهذا جائز فاما اذا قال بعت منك منافع هذه الدار شهرا بكذا لم يجز كذا ذكره فى اول كتاب الصلح وهذا ليس لفساد الاستعارة لكن لفساد فى المحل

وبطلانه لايخفى على ذي لب ، وذلك يبطل الامتحان اى الاستعارة بكل وصف يبطل الامتحان فان المجاز طريق وضع يزداد الكلام به حسنا وطراوة وبهجة وفصاحة ويتميز الذكى من الغبى فى ابداع الاستعارات والتعريضات واستخراج غرايب التشبيهات فلو جازت الاستعارة بكل وصف لزال حسن الكلام وذهبت طراوته وصار المجاز من عيوب الكلام بعد ان كان من محاسنه ولاستوى البليغ الماهر فى فنون الكلام العالم بجهات الفصاحة ومن لم يشم رايحة منها وغفل عن لطائفها وهو خلاف العقل والاجماع قوله (ولامناسبة بينهما) اى بين الطلاق والعتاق ، من هذا الوجه اى الوجه الذى هو طريق الاستعارة وهو المشاكلة فى المعنى الخاص المشهور الذى وضع كل واحد منهما له لان معنى الطلاق رفع القيد لغة وشرعا واليه اشار بقوله ماوضع له اسمه وما احتمله محله ، امالغة فلان معناه التخلية والارسال يقال اطلق المقيد والمسجون اذا خلى سبيله وارسله واطلق البعير اذا نزع عقاله وخلى سبيله ، ومنه اطلقت الاسير اذا حللت اساره وخليت عنه والتركيب يدل على الحل والانحلال ، اماشرعا فلان النكاح لايوجب الرق حقيقة ولايسلب المالكية فانها ثابتة لها بعد النكاح كما كانت قبله بدليل انها بقيت اهلا للشهادات والتصرفات ولو وطئت بشبهة كان العقر لها لاللزوج لكنها صارت محبوسة بحق الزوج مقيدة شرعا حتى لم يحل لها الخروج والبروز بدون اذنه ولم يحل لها تزوج نفسها من احد فالطلاق يزيل الحبس ويرفع القيد الذى اثبته النكاح عنها فهذا القدر هو الذى احتمله المحل لاغير ، وماروى انه عليه السلام قال النكاح رق محمول على ضرب ملك ثبت بالنكاح يظهر اثره فيما ذكرنا لاعلى حقيقته ، فاما الاعتاق فاثبات القوة لغة وشرعا امالغة فلانه يقال عتق الفرخ اذا قوى حتى طار عن وكره ومنه عتاق الطير لكواسبها مثل الصقر والبازى لزيادة قوة وغلبة فيها وهو جمع عتيق ويقال عتقت البكر اذا ادركت وقويت * وهذا سايع بالشين المعجمة اى منتشر مشهور فى كلام العرب ، واماشرعا فلان الرق الذى هو فى حكم الموت ثابت على الكمال وسلطان المالكية اى تسلطها ساقط اى معدوم حتى التحق المرقوق بالبهايم ولم يبق له شهادة ولا ولاية فكان الاعتاق احياءله واثباتا للقوة الشرعية فيه وليس بين ازالة القيد ليعمل القوة الثابتة عملها وبين اثبات القوة بعد ماعدمت مشابهة كما ليس بين احياء الميت وبين اطلاق الحى مشابهة ولهذا لم يصح احتجاج نمرود اللعين بقوله انا احيي واميت فى محاجته ابراهيم عليه السلام حيث جعل رفع القيد عن المحبوس معارضا للاحياء الحقيقى واذا ثبت ذلك امتنعت الاستعارة لانسداد طريقها بالكلية (فان قيل) لانسلم ان الاعتاق اثبات القوة باثبات المالكية والولاية بل هو ازالة المانع كالطلاق فان المالكية انما تثبت بكونه آدميا فانه خلق حرا مالكا فى الاصل وحلول الرق فيه يمنع القوة كالنكاح فكان الاعتاق ازالة المانع والدليل عليه انه يصح تعليقه بالشروط والاثباتات لاتعلق بالشروط (قلنا) بل الاعتاق اثبات القوة لان الرق بسبب المالكية واهلية الشهادة والولاية اصلا

ولامناسبة بينهما من هذا الوجه لان معنى الطلاق ما وضع له اسمه وما احتمله محله وهو رفع القيد لان الاطلاق عبارة عنه والنكاح لايوجب حقيقة الرق ولا يسلب المالكية وانما يوجب قيدا فلايحتمل الا اطلاق القيد واما الاعتاق فاثبات القوة الشرعية لان ذلك معناه لغة يقال عتق الطير اذا قوى وطار عن وكره ومنه عتاق الطير ويقال عتقت البكر اذا ادركت وهذا شايع فى كلام العرب وكذلك الرق ثابت على الكمال وسلطان المالكية ساقط فصح الاعتاق اثباتا وليس بين ازالة القيد لتعمل القوة الشرعية عملها وبين اثباتها بعد العدم مشابهة كما ليس بين احياء الميت وبين اطلاق الحى مشابهة

الاستعارة كما في الحر * وصار هذا اى عدم الجواز بناء على عدم المحل نظير البيع المستعار للنكاح في غير محله اى في محل النكاح وهى المحرم من النساء فانها لما لم تكن محل حقيقة النكاح لم تكن محلا لما يستعار للنكاح ايضا وهو البيع فكذلك المنافع لما لم يصلح لاضافة الاجارة اليها لم يصلح لاضافة ما يستعار للاجارة ايضا وهو البيع لان الحقيقة اقوى من المستعار فعرفنا ان الفساد لعدم المحلية لا لفساد الاستعارة قوله (المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم) الى اخره * اعلم انه لا خلاف في ان المجاز خلف عن الحقيقة بدليل انه لا يثبت الا عند فوات معنى الحقيقة وتعذر العمل به ولهذا يحتاج المجاز الى القرينة والحقيقة لا تحتاج اليها * وانه لا بد لثبوت الخلف من تصور الاصل لان الخلف من الاضافيات فلا يتحقق بدون الاصل كالابن مع الاب * وان المصير الى المجاز لا يجوز الا عند تعذر الحقيقة كما ان المصير الى الخلف لا يجوز الا عند فوات الاصل ولهذا لا يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز * والحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ لا من اوصاف المعانى ولهذا قالوا الحقيقة لفظ استعمل وكذا والمجاز لفظ استعمل في كذا * وانما الخلاف في ان الخلفية في التكلم بان صار التكلم بلفظ المجاز خلفا عن التكلم بلفظ الحقيقة ثم يثبت الحكم بناء على صحته بطريق الاستبداد لا خلفا عن حكم الحقيقة* او في الحكم بان تعذر حكم الحقيقة بعارض فصير الى المجاز لاثبات لازم الحقيقة خلفا عن الحقيقة في اثبات حكمها احترازا عن الغاء الكلام فقال ابو حنيفة رحمه الله المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم وقالا هو خلف عنها في الحكم * ويتضح لك ما ذكرنا في قوله للشجاع هذا اسد فعندهما هو خلف في اثبات الشجاعة عن قوله هذا اسد في محل الحقيقة لاثبات الهيكل المخصوص * ومافرع سمعك ان حكم المجاز خلف عن حكم الحقيقة عندهما فالمراد منه ما ذكرنا لان الخلفية بين المجاز والحقيقة اللذين هما من اوصاف اللفظ بالاتفاق لا بين شجاعة الشجاع والهيكل المعلوم * وعند ابى حنيفة رحمه الله التكلم بقوله هذا اسد للشجاع خلف عن التكلم بقوله هذا اسد للهيكل المعلوم من غير نظر في ثبوت الخلفية الى الحكم ثم يثبت الحكم به وهو الشجاعة بناء على صحة التكلم لا خلفا عن شئ كما يثبت حكم الحقيقة بناء على صحة التكلم * وقوله لعبده الذى يولد مثله لمثله وهو معروف النسب من الغير هذا ابنى فعندهما هو خلف في اثبات العتق عن قوله هذا ابنى لابنه الحقيقى في اثبات البنوة والعتق * وعند ابى حنيفة رحمه الله نفس التكلم بقوله هذا ابنى خلف عن التكلم بقوله هذا ابنى في محل الحقيقة ثم يثبت العتق بناء على صحة التكلم كما يثبت البنوة والعتق في محل الحقيقة بناء على صحة الكلام * لهما ان الحكم هو المقصود لا نفس العبارة فاعتبار الخلفية والاصالة فيما هو المقصود اولى من اعتبارهما فيما هو وسيلة وهى العبارة * ولابى حنيفة رحمه الله ان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ باجماع اهل اللغة فجعل المجاز خلفا عن الحقيقة في التكلم الذى هو استخراج اللفظ اولى مما ذكرا لان الحقيقة والمجاز لا يجريان في المعانى * وتحقيقه ان الاستعارة نقل وانه لا يتصور في المعنى لان المعنى هو تمام ماهية المستعار عنه وانه لا نقل

ان المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم لا في الحكم بل هو في الحكم اصل

نفسى مريدا للاجارة لا يصح فيلزم ان لا تصح استعارة البيع للنكاح ايضا * فمنع الشيخ ماذكره هذا السائل اولا وقال لا نسلم عدم الانعقاد به بل الاجارة تنعقد بلفظ البيع على ما اختاره بعض المشايخ * ثم سلم جواب هؤلاء المشايخ فى صورة واحدة وان كان جوابهم مطلقا شاملا لجميع الصور فقال * وذلك اى انعقاد الاجارة بلفظ البيع انما يتصور فى الحر اذا قال بعت نفسى منك شهرا بدرهم لعمل كذا يعنى اذا اضاف البيع الى نفسه دون منافعه و بين المدة والعمل والاجرة فان ترك واحدا منها يفسد العقد كما فى صريح الاجارة * واجاب عن غيره هذه الصورة فقال لا تنعقد الاجارة بلفظ البيع فى غير الصورة المذكورة لا لخلل فى الاستعارة ولكن لمعنى آخر يمنع من الانعقاد * وبيانه انه لا يخلو من ان اضيف البيع الى المنفعة او الى العين * فان اضيف الى المنفعة بان قال بعت منافع هذه الدار او منافع هذا العبد منك بعشرة شهرا فالصحيح انه لا يجوز لما ذكر فى كتاب الصلح ولو ادعى شقصا فى دار فى يد رجل فصالحه منه على سكنى بيت من هذه الدار معلوم عشر سنين فهو جائز لان ما وقع عليه الصلح منفعة معلومة ببيان المدة * ولو آجره من الذى صالحه جاز فى قول ابى يوسف ولم يجز فى قول محمد * ولو آجره من غيره جاز * ولو باع هذا السكنى بيعا من رجل لم يجز بيع السكنى وان ذكر فى التقويم انه ينعقد اجارة ولكن عدم الجواز للاضافة الى غير محله على ما بين فى الكتاب لا لخلل فى الاستعارة * وان اضيف الى العين فلا يخلو من ان يذكر المدة اولا * فان لم يذكر بان قال بعت عبدى منك بعشرة فلا شبهة فى انه ينعقد بيعا لاضافته الى محل قابل للبيع وامكان العمل بالحقيقة وعدم امكان حمله على المجاز وهو الاجارة لفقد الشرط وهو بيان المدة * وان ذكر المدة بان قال بعت منك عبدى شهرا بعشرة فلا رواية فيه ويجوز ان ينعقد اجارة اذا سمى جنس العمل مع ذلك بان قال بعت منك عبدى شهرا بعشرة لعمل كذا لان اهل المدينة يسمون الاجارة بيعا فعلى ذلك التعارف يجوز واذا جاز فى تعارف اهل اللسان ببلد جاز فى غيره اذا اتفق المتعاقدان عليه كذا فى الاسرار * ويجوز ان لا ينعقد اجارة كما اشار اليه الشيخ فى قوله ويتصور ذلك فى الحر * وينعقد بيعا صحيحا لامكان العمل بالحقيقة بصرف ذكر المدة الى تأجيل الثمن لان ذكر المدة فى مثل هذا المقام انما يكون لتأجيل الثمن كما فى قوله بعتك الى شهر لا لتوقيت المبيع لانه لا يقبل التوقيت * ويجوز ان ينعقد بيعا فاسدا لان الحمل على الحقيقة وان كانت قاصرة اولى من الحمل على المجاز والبيع الفاسد بيع حقيقة ويثبت به الملك عند القبض وكان الحمل عليه اولى من الحمل على المجاز وهو الاجارة قوله (لان المنفعة لا يصلح محلا للاضافة) اى لاضافة العقد اليها * لان ذلك اى المذكور * وهى المنفعة معدومة * ليس فى مقدور البشر اى ليس فى قدرته ايجادها اوليست هى داخلة فيما هو مقدور البشر * حتى لو اضاف اليها الاجارة بان قال آجرتك منافع هذه الدار لم يجز فكذلك ما يستعار لها اى للاجارة وهو البيع اذا اضيف اليها لا يجوز * فى الاصل اى فى حقيقة الاجارة * فكذلك ما يستعار لها اى فكالاصل المستعار فى احتياجه الى المحل فيقام العين فيه مقام المنفعة ليصح

ما يستعار لها ولكن العين اقيمت مقامها فى حق الاضافة فى الاصل فكذلك فيما يستعار لها وصار هذا كالبيع يستعار للنكاح فى غير محله وهى المحرم من النساء فيثبت ان فساده اضافة الى غير محله من احكام هذا القسم ايضا ان المجاز خلف عن الحقيقة فى حق التكلم لا فى حق الحكم عند ابى حنيفة رحمه الله وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله هو خلف عن الحكم بيانه فيمن قال لعبده وهو اكبر سنا منه هذا ابنى لم يعتق عندهما لان هذا الكلام لم ينعقد لما وضع له اصلا فصار لغوا لا حكم له فلا يجب العمل بمجازه لانه خلف عنه فى اثبات الحكم ومن شرط الخلف ان ينعقد السبب للاصل على الاحتمال وامتنع وجوده بعارض كمن حلف ليمسن السماء ان اليمين انعقدت للبر لاحتمال وجوده فانعقدت للكفارة خلفا

على ابطال حق الغير فاما قوله هذا ابني فاقرار على نفسه لان من حكم البنوة بطلان الملك بعد ثبوته فانه يملك ابنه بالشراء ثم يبطل ذلك بالعتق عليه فيكون اقرارا على نفسه فيصدق وجه قوله الآخر انه ان تعذر العمل بحقيقة كلامه فقد امكن تجاوزه فيعمل به كما في معروف النسب وذلك لان طريق المجاز وهو الاتصال من حيث السببية موجود لان البنوة من اسباب العتق فانه اذا قال لمن هو يولد لمثله وهو مجهول النسب هذا ابني ثبتت البنوة وثبتت الحرية من وقت الدخول في ملكه بواسطة البنوة فكان هذا الاسناد بالبنوة والنسبة الحرية من وقت الدخول في الملك واستعارة السبب للمسبب طريق مشهود فيجعل لفظه ابني مستعارا احترازا عن [illegible] وصار كانه قال عتق علي من حين ملكته ولكن لا [illegible] من احكام البنوة [illegible] حكم الملك لان الحكم في علة [illegible] [illegible] وهو الملك [illegible] القرابة لانه حادث والقرابة من وقت العلوق [illegible] البنوة [illegible] العتق فلا تصح [illegible] له لا [illegible] [illegible] [illegible] وجودا فتصح استعارته له [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] ولهذا [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] الدعوى لم يلق به صحان يختلف [illegible] [illegible] [illegible] كذا في الطريقة البرعرية واما قولهم لان الخلف من تصورات [illegible] [illegible] الخلفية في الحكم دون الحكم فيشترط صحة [illegible] [illegible] كون الكلام [illegible] [illegible] في [illegible] كونه مبتدأ وخبرا موضوعا [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] فلان قوله هذا ابني موضوع لاثبات البنوة وقد تعذر العمل بحقيقته [illegible] [illegible] العمل بمجازه ولا معنى لما قالوا من اشتراط [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] فقوله في ان قوله [illegible] هذا اسد [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] الهيكل المعلوم [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] موضوع [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] عن الهيكل المعلوم [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] الذي لا يتصور فيه الاسدية اصلا فهذا قوله هذا ابني مبتدأ وخبر موضوع للاخبار عن البنوة في محل وهو الابن الحقيقي واستعير لاثبات لازمه وهو الحرية في [illegible] [illegible] [illegible] تصح هذه الاستعارة [illegible] اذ ليس بينهما فرق قوله (الاترى ان العبارة تعتبر دون الحكم) يعني ان المعتبر الذي هو من لوازم المجاز العبارة دون الحكم لان اللفظ الموضوع لمعنى اذا استعمل في موضوعه فهو حقيقة واذا نقل عنه واستعمل في غير موضوعه بغير ذلك اللفظ ويصير مجازا فاما الحكم فلا يقبل الانتقال والتغيير كذا ذكر وا وعرفوا ان الخلفية في التكلم لا في الحكم [illegible] وزعم بعض الشارحين ان معناه ان محل المجاز لفظ موضوع اذا استعمل فيه يكون حقيقة كلفظ السبع في موضوعه فاذا استعمل فيه لفظ المجاز وهو الاسد تعتبر تلك العبارة فاما الحكم وهو اثبات

الاترى ان العبارة تعتبر بدون الحكم وكان تصرفا في التكلم فتشترط صحة الاصل من حيث انه مبتدأ وخبر موضوع للايجاب بصيغته وقد وجد ذلك فاذا وجد وتعذر العمل بحقيقته

النقل الى المستعار له بحيث يصير عند عينه ، وكذا صفته لا تقبل الانتقال لان صفة الشيء هي
القائمة به فكيف تقبل النقل عنه وانما يتصور الانتقال في اللفظ الا ترى ان الشجاعة التي
في الاسد لا تنتقل الى الانسان باستعارة لفظ الاسد له ولكن اللفظ ينتقل اليه فعرفنا ان الخلفية
في التكلم لا غير ويظهر اثر هذا الاختلاف في قوله لعبده الذي لا يولد مثله لمثله هذا ابني
فعلى قولهما وهو قول ابي حنيفة الاول يلغو هذا الكلام ولا يتعلق به حكم وهو قول
الشافعي ايضا ، وفي قول ابي حنيفة الآخر يعتق هذا العبد ويصير هذا الكلام عبارة
عن قوله عتق علي من حين ملكته بطريق ذكر الملزوم وارادة اللازم وجه قول ابي
حنيفة الاول ان هذا الكلام لا ينعقد لايجاب حكم الحقيقة اصلا وهو البنوة فيلغو كما لو قال
اعتقتك قبل ان اخلق او قبل ان تخلق او قال هذا اخي ، او قال لغلام صغير لهذا جدي ،
او قال لعبده هذه بنتي او قال لامته هذا غلامي ، وانما قلنا انه لم ينعقد اصلا لان معنى
قوله هذا ابني انه مخلوق من مائي وابن خمسين سنة يستحيل ان يكون مخلوقا من ماء ابن
عشرين سنة واذا كان كذلك لا يمكن جعله عبارة عن الاقرار بالحرية من حين ملكه لما ذكرنا ان
المجاز خلف عن الحقيقة في اثبات الحكم ولا بد لثبوت الخلف من تصور الاصل فيشترط ان يكون
الاصل في مخرجه صحيحا موجبا للحكم على الاحتمال ولكن يتعذر العمل به لعارض فيخلفه المجاز
في اثبات الحكم وقد بينا ان هذا الكلام في نفسه غير منعقد لايجاب حكم اصلا فلا يمكن ان
يجعل المجاز خلفا عنه فيلغو كما في النظائر المذكورة ، وهذا بخلاف قوله لمعروف النسب هذا
ابني حيث يعتق وان لم يثبت النسب لان كلامه في مخرجه صحيح موجب لحكمه وهو
البنوة لولا العارض لجواز ان يكون مخلوقا من مائه بالزنا او بالوطء بشبهة لكنه لما اشتهر
نسبه من الغير لوجود ظاهر الدليل تعذر اثباته منه رعاية حق الغير فيصح ان يخلفه المجاز
، ونظير هاتين المسألتين الحلف على مس السماء واليمين الغموس فان الاول موجب للكفارة
لانعقاد السبب موجبا للاصل وهو البر بناء على ان السماء عين ممسوسة فيصلح لايجاب الخلف
وهو الكفارة عند تحقق العارض وهو العجز الحالي ، فاما الغموس فلم تنعقد لايجاب الاصل
وهو البر فلا تصلح موجبة للخلف وهو الكفارة وما نحن فيه نظير الغموس ، على انا نقول
في معروف النسب لا يعتق بطريق المجاز بل بطريق الحقيقة لان الولد كما ذكرنا يحتمل ان يكون
موجودا من مائه وان الفراش له في الظن فيصدق فيما يرجع الى حق نفسه ويجعل كان النسب
ثابت في حق احكامه باعتبار الحقيقة لا باعتبار المجاز ، ولهذا صار ام الغلام ام ولد له لو كانت
في ملكه كما لو اقر بذلك لمجهول النسب وثبتت حقيقة البنوة وهي لا تصير ام ولد له للاستحالة ،
ولا يلزم على هذا الجواب اذا قال لامرأته وهي اصغر سنا منه هذه بنتي وهي معروفة النسب
من الغير لا تثبت الحرمة ولو اعتبر النسب ثابتا في حقه لحرمت عليه ، لانا نقول ان المقر انما يصدق
فيما يرجع الى نفسه لا فيما يرجع الى غيره وكلامه هذا اقرار على الغير لان حكم النسب في النكاح ليس
ازالة الملك بعد ثبوته وانما موجبه انتفاء حل المحلية من الاصل وذلك حقها لا حقه فلا يصدق

في شريعة لا تصور لانعقاده سببا لحكم الاصلي كما لو ثبت عقلا الا ترى ان نكاح المحارم لما انتسخ ولم يبق مشروعا لم ينعقد سببا للحل اصلا لم يصر حتى شبهة في سقوط الحد عندهما مع بقاء المحلية في حق الاجنبي فهذا اولى لارتفاع المحلية بالكلية * وهذا بخلاف الحلف على مس السماء لان احتمال مسه بطريق الكرامة ثابت في الحال فينعقد سببا * وما قالا الهبة تعمل بحقيقتها ليس بمستقيم لان الثابت به احكام النكاح من ملك الطلاق وصحة الايلاء وعدم صحة النقل الى الغير وسائر ما يترتب على النكاح ولو كانت عاملة بحقيقتها لملك النقل الى الغير باسباب الملك ولكان العقر له فيما اذا وطئت بشبهة ولملك تزويجها من غيره كالامة فثبت انها عاملة بطريق المجاز وان تصور ثبوت حكم الاصل في هذا المحل ليس بشرط لصحة المجاز *
ولما رجع الشيخ الى كلام ابي حنيفة اعاد ذكره فقال وقال ابو حنيفة يعني مجيبا لكلامهما * هذا تصرف في التكلم اي استعمال المجاز تصرف في اللفظ وكان الخلفية في التكلم فلا يتوقف على تصور الحكم كالاستثناء لما كان تصرفا في التكلم لم يتوقف صحته على تصور الحكم فان من قال لامرأته انت طالق ثلاثا الا تسعمائة وتسعة وتسعين صح الايجاب والاستثناء حتى لا يقع الا واحدة * نص عليه في المنتقى وهو اسم كتاب للحاكم الشهيد ابي الفضل ومعلوم ان ايجاب ما وراء الثلاث واستثناءه من طريق الحكم باطل اذ لا مزيد للطلاق على الثلاث فكان هذا من حيث الحكم استثناء الكل من الكل فينبغي ان لا يصح ويقع ثلاث تطليقات الا انه لما صح من حيث التكلم والاستثناء تصرف في التكلم بالمنع من ثبوت المستثنى صح الايجاب والاستثناء * وكذلك لو قال نسائي طوالق الا زينب وفاطمة وهند او خديجة او قال عبدي احرار الا سالما وبزيعا وفرقدا وليس له من العبيد غيرهم صح هذا الاستثناء وان كان في الحكم استثناء الكل من الكل لما ذكرنا * فكذا هذا اي المجاز لما كان تصرفا في التكلم صحت الاستعارة * به اي بقوله هذا ابني او بهذا الطريق * لحكم حقيقته اي للازم موضوعه * وان لم ينعقد لايجاب تلك الحقيقة اي لاثبات موضوعه الاصلي في هذا المحل * ومن حكم الحقيقة اي ومن لوازم موضوعه الاصلي العتق من حين ملكه فجعل هذا الكلام اقرارا به اي بالعتق من حين ملكه فعتق العبد في القضاء قوله (فعتق في القضاء) يعني لما صار قوله هذا ابني اقرارا بالحرية من حين ملكه لا انشاء للعتق في الحال يحكم القاضي بعتقه وان كان كاذبا في اقراره لانه حجة على نفسه كما لو اقر به صريحا كاذبا * وكلام الشيخ يشير الى انه لا يعتق فيما بينه وبين الله تعالى كما في الاقرار كاذبا وقد صرح الشيخ الامام البرغري في طريقته بما اشار الشيخ اليه فقال * فان قيل لا وجه لتصحيح هذا الكلام لانه اما ان يجعل مجاز الانشاء الحرية او للاقرار بالحرية لا وجه الى الاول لانه في موضع الحقيقة اخبار لا انشاء وقد ذكرتم ان معناه عتق علي من حين ملكته وهذا اقرار وليس بانشاء والدليل عليه ان هذا الكلام يبطل بالاكراه والهزل ولا يصح تعليقه بالشرط وحكم الانشاء على خلافه * ولا وجه الى الثاني لانه كذب محض بيقين لانا نعلم انه لا يعتق بالبنوة لان ذلك مستحيل ولم يوجد اعتاق من جهة

الشجاعة له فلا يتغير بالتجاع والاسد * وعن هذا توهموا ان قول الرجل هذا اسد للشجاع
خلف عن قوله هذا شجاع * وان قوله هذا ابنى فى مسئلتنا خلف عن قوله هذا حر من حين
ملكته * وان عندهما ثبوت الشجاع بقوله هذا اسد خلف عن ثبوت الهيكل المعلوم
به وثبوت الحرية بقوله هذا ابنى لمعروف النسب الذى هو اصغر سنا منه خلف عن البنوة
وكل ذلك وهم لان المجاز لا يكون خلفا الا عن حقيقته التى نقلت عن محلها الى محل المجاز
فاما عن الحقيقة الثابتة لمحل المجاز فلا * ولو كان لفظ الاسد خلفا عن الشجاع ولفظ هذا
ابنى خلفا عن هذا حر كما زعموا لا يتأتى الخلاف فى قوله هذا ابنى لاكبر سنا منه لان حكم
الاصل وهو الحرية التى تثبت بقوله هذا حر ليس بممتنع فى هذا المحل بل هو متصور كما فى
الاصغر سنا منه فيلزم ان يثبت العتق عندهما ايضا لوجود شرط المجاز وهو تصور حكم
الاصل والامر بخلافه * ولا يصح ايضا ان يكون الشجاع خلفا عن الهيكل المعلوم لما ذكرنا
ان الخلفية اذا ذاك تكون بين المعانى لا بين الالفاظ والحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ بل المراد
من الخلفية فى الحكم او فى التكلم ماذكرنا فى اول المسئلة * ولا يقال كيف يكون هذا اسد
خلفا عن هذا اسد وليس بينهما تغاير ولا بد من ان يكون الخلف مغايرا للاصل اذ الشئ لا يكون
خلفا عن نفسه * لانا نقول هذا الكلام فى محل الحقيقة غيره فى محل المجاز بسبب اختلاف
فى المحلين الا ترى ان آثارهما مختلفة فان قولك هذا اسد فى محل الحقيقة يدل على مالم يدل
هو فى محل المجاز وكذا قوله هذا ابنى فى محل الحقيقة يدل على البنوة التى لم توجد فى محل
المجاز فصحت الخليفة قوله (وله مجاز متعين) احتراز عن قوله هذا اخى على ما نبينه
صار مستعارا لحكمه اى للازم حكمه وهو الحرية اذ هى لازمة البنوة عند ثبوت الملك
قوله (كالنكاح بلفظ الهبة) يعنى اذا قال وهبت ابنتى منك او قالت وهبت نفسى منك على
وجه النكاح يصير هذا اللفظ مستعارا للنكاح وان لم ينعقد لايجاب حكم الحقيقة وهو ملك
الرقبة فى هذا المحل لان الحرة لا تقبل ذلك اصلا فكذا فيما نحن فيه * وقالا لفظ الهبة كذا
يعنى انهما لا يسلمان عدم انعقاده لحكمه الاصلى فى هذا المحل ويقولان ان احتمال بيع الحرة
وهبتها ثابت عقلا وشرعا وان كان بعيدا كاحتمال مس السماء * الا ترى ان تملك الحر كان
مشروعا فى شريعة يعقوب عليه السلام حتى قال بنوه جزاؤه من وجد فى رحله فهو جزاؤه
فعرفنا انه ليس بمستحيل ولكنه امتنع لعارض وهو عدم جواز النسخ * فاما هذا اى البنوة
فى الاكبر سنا منه فمستحيل بمرة اى بالكلية عقلا وشرعا * على انا لم يثبت النكاح بلفظ الهبة
بطريق المجاز وانما تثبته بطريق الحقيقة لان الهبة بحقيقتها توجب الملك فى العين وملك
النكاح عندنا فى حكم ملك العين لان عين المرأة تصير مملوكة للزوج فى حق الوطئ الا انه
ثابت من وجه دون وجه وملك اليمين ثابت من كل وجه فكان ذلك احق فانه امكن اثباته
والا اثبتنا ملك النكاح بطريق الحقيقة لا بطريق المجاز * ولان منافع البضع فى حكم العين
على ما عرف وملك النكاح عبارة عن ملك منافع البضع * والجواب ان بعد ما تحققت الاستحالة

وله مجاز متعين صار
مستعارا لحكمه بغير
نية كالنكاح بلفظ الهبة
وقالا لفظ الهبة ينعقد
لحكمه الاصلى فى
الحرة لان احتمال بيع
الحرة وهبتها مثل
احتمال مس السماء واما
هذا فمستحيل بمرة وقال
ابو حنيفة رحمه الله
هذا تصرف فى التكلم
فلا يتوقف على احتمال
الحكم كالاستثناء فان
من قال لامرأته انت
طالق الفا الا تسعمائة
وتسعة وتسعين انه تقع
واحدة ذكره فى المنتقى
وايجاب ما زاد على
الثلث من طريق الحكم
باطل لكن من طريق
التكلم صحيح والاستثناء
تصرف فى التكلم بالمنع
فصح فكذلك هذا لما
كان تصرفا فى التكلم
صحت الاستعارة به
لحكم حقيقته وان لم
ينعقد لايجاب تلك
الحقيقة ومن حكم
الحقيقة عتقه من حين
ملكه فجعل اقرارا به

وقد يراد بها الاتحاد في القبيلة قال الله تعالى والى عاد اخاهم هودا وقد يراد بها الاخوة
في الدين والمشترك لا يكون حجة بدون البيان حتى لو قال هذا اخي لابي او لامي يعتق على
هذا الطريق ولان الاخوة لا تكون الا بواسطة الاب او الام لانها عبارة عن مجاورة
في صلب او رحم وهذه الواسطة غير مذكورة نصا ولا ثابتة بما ذكر ايضا فلم يصر العتق بدون
الواسطة حكما لنصه فلا يستقيم كناية عنه كشراء الاب لا يكون اعتاقا الا بواسطة الملك حتى
لم يوجب الشراء ملكا للمشتري لم يكن اعتاقا وكذا الجواب عن قوله هذا جدي لان الجد انما
يعتق عليه بواسطة الاب ثم لم يثبت الواسطة نصا او مقتضى ثبوت النسب لم يوجب عتقا
في ملكه فلا يصير حكما له فلا يصير كناية عنه بخلاف الاولاد فنفسه علة العتق مع الملك وقد نطق
بالولاد والملك ثابت فيصلح كناية عنه وقد ذكر الامام البرغري ان لا رواية في قوله هذا
جدي فنقول بانه يعتق [illegible] واما قوله لعبده هذه بنتي فلا يوجب العتق وان اقر بما هو سبب
الحرية لان قوله هذه بنتي حكمه ثبوت الحرية بجهة البنتية وهذا الذات ليس بمحل لثبات الحرية
اصلا فاضافتها اليه بمنزلة اضافة العتق الى الحمار فيلغو ولان المشار اليه اذا كان من جنس
المسمى تعلق الحكم بالمشار اليه واذا كان من خلاف جنس المسمى تعلق الحكم بالمسمى فانه اذا
اشترى فصا على انه ياقوت احمر فاذا هو ياقوت اصفر ينعقد البيع لوجود المشار اليه
ولو ظهر انه زجاج لا ينعقد لعدم المسمى والذكر والانثى في بني آدم جنسان مختلفان على
ما عرف وقد اشار الى المذكر وسمى انثى فكانت العبرة للمسمى وهو معدوم ولا يمكن تصحيح
الكلام ايجابا ولا اقرارا في المعدوم ولا يمكن ان يجعل اثبات مجاز اللابن بوجه الا ترى انه لا يعتق
وان احتمل ان يكون ولدا له بان كان اصغر سنا منه ولا يلزم عليه اذا قال فقأت عينك وعيناه
صحيحتان فانه لا يلزمه شيء ولا يجعل كناية عن الارش الذي هو حكم الفقء لان الفقء لا يوجب
عليه ارشا في حال قيام العين فانه لو ضرب حتى ذهب نور العين ووجب الارش ثم برأت وعاد
نورها او كان قليع [illegible] الجاني الجناية وان تحققت لم يوجب
ارشا حال عدم اثره في المجني عليه واذا كان كذلك لم يستقم كناية عنه فعلى هذا الطريق يندفع
النقوض والله اعلم قوله (ومن حكم هذا الباب) اي باب الحقيقة والمجاز او من حكم
هذا النوع ان العمل بالحقيقة متى امكن سقط المجاز يعني اذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز
فاللفظ لحقيقته الى ان يدل الدليل على كونه مجازا كقوله رأيت اليوم حمارا او استقبلني اسد
في الطريق لا يحمل على البليد والشجاع الا بقرينة زائدة فان لم يظهر فاللفظ للبهيمة والسبع ولا يكون
مجملا ومن الناس من زعم انه يصير مجملا يجب التوقف فيه لانه اذا استعمل فيهما وامكن ان يراد به
مجازا كما امكن ارادة الحقيقة لم يكن حمله على احدهما باولى من حمله على الاخر لتساويهما في الاستعمال
ولا مزية للحقيقة في هذا الموضع فصار بمنزلة الاسم المشترك الا ترى ان المجاز الذي قد غلب عليه
العرف والاستعمال اولى باطلاق اللفظ من الحقيقة فعلم ان كونه حقيقة لا يؤثر في كونه اولى
لحمل اللفظ عليه واذا حمل عند الاطلاق على الغالب حقيقة كان او مجازا وجب ان لا يكون

ومن حكم هذا الباب ان العمل بالحقيقة متى امكن سقط المجاز لان المستعار لا يزاحم الاصل

السيد والاقرار اذا اتصل به دليل الكذب يبطل كالاكراه والهزل فاذا كان كذبا بيقين اولى ان يبطل * قلنا هذا مجاز للاقرار بالحرية من حين الدخول في ملكه ولهذا يبطل بالكره والهزل ولا يصح تعليقه بالشرط * وقوله انه كذب بيقين وهو مستحيل قلنا الاستحالة في البنوة لا في الحرية فيصير كأنه قال عتق علي من حين ملكته ولو نص على هذا لم يكن محالا * وقوله لم يوجد الاعتاق فلم يصح هذا الاقرار قلنا لو صرح بهذا الكلام فانه يعتق عبده في القضاء ثم ان كان صادقا بان سبق منه اعتاق يعتق العبد في القضاء وفيما بينه وبين الله تعالى وان لم يسبق منه اعتاق لا يعتق فيما بينه بين الله تعالى كذا هنا قوله (بخلاف النداء) جواب عن سؤال وهو ان يقال اذا قال لعبده يا ابني لا يعتق الا في رواية شاذة عن ابي حنيفة رحمه الله وعلى ما ذكرت يلزم ان يجعل معنى قوله يا حر بطريق الاستعارة كما جعله ابو حنيفة في تلك الرواية كذلك فقال لا يلزم هذا لان النداء في اللغة موضوع لاستحضار المنادى بصورة الاسم لا لتحقيق معنى الاسم في المنادى الا ترى انك تنادي رجلا فتقول يا حسن ويكون قبيحا ولما لم يكن موضوعا لتحقيق المعنى في المنادى لم نشتغل بتصحيحه باثبات موجبه اللغوي الحقيقي او المجازي فاما الخبر فقد وضع لتحقيق الخبر به فيجب تصحيحه باثبات معناه الحقيقي او المجازي ان امكن قوله (بخلاف قوله يا حر) جواب عن سؤال آخر يرد على هذا الجواب وهو ان يقال اذا قال لعبده يا حر او يا عتيق يعتق كما لو قال هو حر فاستوى النداء والخبر وعلى ما ذكرت ينبغي ان لا يعتق في النداء فقال انما استوى النداء والخبر فيه لانه موضوع للتحرير وعلم لاسقاط الرق به فكان عينه قائمة مقام معناه الا ترى انه لو اراد ان يسبح فجرى على لسانه عبدي حر يعتق فكان المعنى مطلوبا منه بكل حال فلهذا يعتق في الحالين وذكر في المبسوط لو جعل اسم عبده حرا وكان ذلك معروفا عند الناس ثم ناداه به فقال يا حر لم يعتق واذا لم يكن هذا الاسم معروفا له يعتق به في القضاء لانه ناداه بوصف يملك ايجابه بخلاف قوله يا ابني فانه نداء بوصف لا يملك ايجابه فينظر الى مقصوده فيه وهو الاكرام دون التحقيق فصار الضابط ان النداء لاستحضار المنادى بوصفه القائم به ان كان ثابتا كقوله يا طويل يا اسود وهو طويل او اسود وان لم يكن قائما به فان كان وصفا يصح ثبوته من جهة المنادي يثبت اقتضاء كقوله يا حر يا عتيق . وان لم يكن كان استحضارا للمنادى بصورة الاسم كقوله يا طويل وهو قصير وقوله يا ابني لا كبر سنا منه او لاصغر منه وهو معروف النسب * وبما ذكرنا خرج الجواب عن قوله اعتقتك قبل ان تخلق او قبل ان اخلق لانه ليس له حقيقة اصلا فلم يصح التكلم به فلا يمكن تصحيحه بجعله عبارة عن لازم حقيقته اذ ليس له حقيقة فيلغو ضرورة * واما قوله هذا اخي فقد روى الحسن عن ابي حنيفة رحمهما الله انه يعتق لان للاخوة في ملكه موجبا وهو العتق فيجعل كناية عن موجبه * وفي ظاهر الرواية لا يعتق لان الاخوة اسم مشترك قد يراد بها الاخوة في الدين قال الله تعالى * انما المؤمنون اخوة *

بخلاف النداء لانه لاستحضار المنادى بصورة الاسم لا بمعناه فاذا لم يكن المعنى مطلوبا لم يجب الاستعارة لتصحيح معناه بخلاف قوله يا حر فانه يستوي نداؤه وخبره لانه موضوع للتحرير فصار عينه قائما مقام معناه فصار المعنى مطلوبا بكل حال

بمعنى المفعول فاما اذا كان بمعنى الفاعل فالامر على العكس لان زمان الطهر هو الجامع للدم فكان الطهر احق بهذا الاسم وكان الطلاقه على الحيض بطريق المجاز للمجاورة ؛ والثانى ان هذا التركيب يدل على الانتقال ايضا يقال قرأ النجم اذا انتقل وهذا المعنى وان كان موجودا فى الطهر والحيض لان المرأة تنتقل عن الطهر الى الحيض ومن الحيض الى الطهر غير ان الطهر اصل والحيض عارض فحقيقة الانتقال تكون بالحيض لا بالطهر اذ لو لا الحيض لما وجد الانتقال فيكون الاسم للحيض حقيقة وللطهر مجازا للمجاورة ايضا لان الطهر مجاور للحيض فكانت الحقيقة اولى ۰ وذكر الامام البرغرى ان الطهر لا يأخذ اسم القرء الا بمجاورة الدم فان كل طهر لا ينطلق عليه اسم القرء وانما ينطلق على الطهر المتخلل بين الحيضتين فالطهر احد اسم القرء لاجل الدم والدم يستحقه لنفسه فكان جعله اسما للدم اولى * قال ولان الحيض اول المنتقل اليه واول المنتقل عنه لان الطهر الاصلى لا يسمى قرأ وانما القرء هو الحيض والطهر الذى بعده فيثبت الانتقال اولا الى الحيض ثم منه الى الطهر فاستحق الاسم قبل الطهر فكان اولى بالاصالة قوله (وكذلك العقد) الى آخره لا كفارة فى اليمين الغموس عندنا وقال الشافعى يجب فيها الكفارة لقوله تعالى) ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته * والغموس معقودة لان المراد من العقد المذكور عقد القلب وهو قصده ولهذا سميت العزيمة عقيدة الا ترى ان مايقابله وهو اللغو ماجرى على اللسان من غير قصد ۰ وعندنا العقد هو ربط اللفظ باللفظ لايجاب حكم نحو ربط لفظ اليمين بالخبر المضاف اليه لايجاب الصدق منه وتحقيقه وربط البيع بالشراء لايجاب الملك وهذا اقرب الى الحقيقة لان اصله عقد الحبل وهو شد بعضه ببعض وضده الحل ثم استعير للالفاظ التى عقد بعضها ببعض لايجاب حكم ثم استعير لما يكون سببا لهذا الربط وهو عزيمة القلب فصار عقد اللفظ اقرب الى الحقيقة بدرجة فكان الحمل عليه احق كذا فى التقويم وغيره * فكان معنى قوله لما ينعقد حقيقة انه اقرب الى الحقيقة او المراد منه الحقيقة الشرعية قوله (وكذلك النكاح لفظ النكاح قد استعمل فى الوطئ كقوله عليه السلام *ناكح اليد ملعون *وكقول الشاعر (شعر) اذا سقى الله ارضا صوب غادية ؛ فلا سقى الله ارض الكوفة المطرا * التاركين على طهر نساءهم ۰ والناكحين بشطئ دجلة البقرا ؛ وقول الاخر (شعر) يحب المديح ابو خالد ؛ ويهرب من صلة المادح كبكر تحب لذيذ النكاح وتهرب من صولة الناكح * وقد استعمل فى العقد ايضا كقوله تعالى ؛ فانكحوا ماطاب لكم *وقوله عليه السلام * تناكحوا توالدوا تكثروا ويقال كنا فى نكاح فلان الا ان استعماله فى الوطئ بطريق الحقيقة لانه اسم معنوى مأخوذ من الضم والجمع يقال انكح الصبر اى التزمه وضمه اليك ويقال فى المثل انكحنا الفرى فسنرى اى جمعنا بين العير والحمار فسنرى مايحدث كذا قيل * وقال ابو الطيب (شعر) انكحت صم صفاها حف يعملة ؛ تغشمرت بى الى السهل والجبلا * اى الزمت وضمت ومعنى الضم والجمع انما يتحقق حقيقة فى

وكذلك العقد لما ينعقد حقيقة وللعزم مجاز وكذلك النكاح للجمع فى لغة العرب على ما عرف والاجتماع فى الوطئ ويسمى العقد به مجازا لانه سببه حتى يسمى الوطؤ جاعا فكانت الحقيقة اولى وامثلة هذا اكثر من ان يحصى

حال التساوی لاحدهما مزیة علی الاخر * والصحیح ماذهب الیه العامة لان الواضع انما وضع اللفظ للمعنی لیکتفی به فی الدلالة علیه فصار کانه قال اذا سمعتم انی تکلمت بهذا اللفظ فاعلموا انی عنیت به هذا المعنی فمن تکلم بلغته وجب ان یرید به ذلک المعنی فوجب حمله عند الاطلاق علیه * ولانا نجد بالضرورة ان مبادرة الذهن الی فهم الحقیقة اقوی من مبادرته الی فهم المجاز وذلک یدل علی صحة ماقلنا * وقولهم هما فی الاستعمال سواء فاسد لان مجرد الاستعمال للحقیقة والمجاز لا یفهم الا بقرینة تنضم الیه فانی یتساویان واذا لم یتساویا کان المعنی الاصلی اولی باللفظ من المعنی العارضی عند عدم دلیل یصرفه الیه قوله (وذلک) ای نظیر هذا الاصل قولنا فی الاقراء المذکورة فی النص انها الحیض لا الاطهار * وانما ذکر لفظ الاقراء دون القروء المذکور فی النص اشارة الی ان المراد من القروء الذی هو جمع کثرة جمع القلة قوله (لان القرء للحیضة حقیقة وللطهر مجاز) اعلم انه لا خلاف ان القرء استعمل فی الحیض والطهر لغة وشرعا وقال علیه السلام لفاطمة بنت حبیش * دعی الصلاة ایام اقرائک * یعنی ایام حیضک * وقال ان من السنة ان تستقبل الطهر استقبالا فتطلقها فی کل قرء تطلیقة یعنی الطهر وقال الشاعر * یارب مولی حاسد مباغض * علی ذی ضغن وضب فارض * له قروء کقروء الحایض * وقال الاعشی * افی کل عام انت جاشم غزوة * تشد لاقصاها عزیم عزائکا * مورثة مالا وفی الحی رفعة * لما ضاع فیها من قروء نسائکا * واراد به الطهر لان الطهر هو الذی یضیع فی زمان غیبة الزوج واما الحیض فضایع فی الاحوال کلها ولکن الاشتباه والخلاف فی ان الاستعمالین بطریق الحقیقة او احدهما بطریق الحقیقة والاخر بطریق المجاز * فبالنظر الی نفس الاستعمال یجب ان یکون کلاهما بطریق الحقیقة لان الاصل فی مطلق الاستعمال هو الحقیقة والاستعمال فی المجاز لا یکون بدون قرینة فیلزم من هذا ان یکون الاسم مشترکا وهو الذی ذهب الیه عامة العلماء واختاره الشیخ فی اول الکتاب حیث ذکره فی نظائر المشترک * وبالنظر الی اصل الاشتقاق یجب ان یکون فی الحیض بطریق الحقیقة وفی الطهر بطریق المجاز وهو الذی اختاره بعض مشایخنا واشار الیه الشیخ ههنا بقوله من قبل انه مأخوذ من کذا یعنی هذا الوجه یقتضی کونه حقیقة فی الحیض مجازا فی الطهر وان کان الاشتراک هو المختار فیه عندی فبهذا عرف ان المذکور هنا لا یناقض المذکور فی اول الکتاب * ثم ذکر للاشتقاق وجهین * احدهما ان اصل هذا الترکیب یدل علی الجمع یقال قرأت الشیء قرآنا ای جمعته وضممت بعضه الی بعض ویقال ماقرأت هذه الناقة سلاقط وماقرأت جنینا ای لم تضم رحمها علی ولد کذا فی الصحاح ومنه قول الشاعر * هجان اللون لم تقرأ جنینا * وحقیقة الاجتماع فی الدم لان الحیض اسم لدم مجتمع فی نفسه فان نفس الدم لا یکون حیضا حتی تدوم فاما الطهر فلیس بشیء مجتمع ولکنه حال اجتماع دم الحیض فی الرحم فانه یجتمع فی زمان الطهر ثم یدر فکان الاسم للدم المجتمع فی نفسه حقیقة ولزمان اجتماع الدم مجازا باعتبار المجاورة فعند الاطلاق کان حمله علی الحیض اولی * والضمیر فی به راجع الی القرء * وهذا انما یستقیم اذا ثبت ان القرء

وذلک مثل قولنا فی الاقراء انها الحیض لان القرء للحیض حقیقة وللطهر مجاز من قبل انه مأخوذ من الجمع وهو معنی حقیقة هذه العبارة لغة وذلک صفة الدم المجتمع فاما الطهر فانما وصف به بالمجاورة مجازا ولان معنی القرء الانتقال یقال قرأ النجم اذا انتقل والانتقال بالحیض لا بالطهر فصارت الحقیقة اولی

ابا حنيفة رحمه الله لم يعتبر هذه الاحوال لا بناء على ثبوت النسب ولم يثبت النسب ولان جهة الحرية مختلفة وحكمها مختلف فانه اذا كان مقصودا يدعوه كان حر الاصل واذا كان المقصود غيره كانت حريته بطريق التبعية الام بعد موت المولى وبين كونه مقصودا وتبعا منافاة وكذلك بين حرية الاصل وحرية العتق منافاة فلا يمكن اعتبار الجهتين جميعا فلهذا قال يعتق من كل واحد منه كذا في المبسوط والاسرار قوله (ولا يعتبر ما يصيب كل واحد) يعني الاوسط والاصغر من قبل امه لان اصابته اي اصابة العتق اياه من قبل امه بمنزلة المجاز من الحقيقة لانه ثابت بواسطة ومتوقف عليها وعند المجاز على الحقيقة وما يصيبه من قبل نفسه لا يتوقف على شيء فكان بمنزلة الحقيقة وقد روي عن ابي يوسف رحمه الله في هذه المسئلة مثل قول محمد الا في حرف واحد وهو انه قال يعتق من الاكبر نصفه لان حاله ترددت بين شيئين فقط اما ان يكون ثابت النسب من المولى فيكون حرا كله او لا فلا يثبت نسبه منه فلا يعتق شيء منه فلهذا عتق نصفه وسعى في نصف قيمته قوله (متعذرة او مهجورة) المتعذرة ما لا يتوصل اليه الا بمشقة كاكل النخلة والمهجورة ما يتيسر اليه الوصول ولكن الناس تركوه كوضع القدم وقيل في الفرق بينهما ان المتعذر لا يتعلق به حكم وان تحقق والمهجور قد يثبت به الحكم اذا صار فردا من افراد المجاز قوله (لا يأكل من هذه النخلة) اذا حلف لا يأكل من هذه الشجرة فيمينه تقع على عينها ان كانت مما يؤكل كالريباس وقصب السكر والرطب وان لم تكن تقع على ثمرها ان كانت لها ثمرة كالنخلة والكرمة وان لم يكن لها ثمرة تقع على ثمنها كالخلاف ونحوه وهذا اذا لم يكن له نية فاما اذا نوى شيئا فيمينه على ما نوى ان كان اللفظ يحتمل ذلك كذا نقل عن العلامة شمس الائمة الكردري رحمه الله قوله (لا يشرب من هذا البئر) اذا حلف لا يشرب من هذا البئر وهي ملآى فيمينه تقع على الكرع عند ابي حنيفة رحمه الله لا على الاغتراف وعندهما تقع على الاغتراف كذا في بعض شروح الجامع وان لم يكن ملآى فيمينه على الاغتراف لا على الكرع بالاتفاق لتعذر الحقيقة فان تكلف وكرع منها قيل يحنث لان الحقيقة اذا صارت موجودة وهي متعذرة فكان اعتبارها اولى من اعتبار المجاز ولانها اذا صارت موجودة وانتفى التعذر كانت داخلة في عموم المجاز وهو شرب الماء المجاور لما ذكرنا في مسئلة الفرات عندهما وقيل لا يحنث لان المجاز ما صار مرادا لتعذر الحقيقة سقط اعتبارها لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز بخلاف قوله لا يشرب من الفرات عندهما لان عموم المجاز وهو ارادة الماء المجاور للفرات تناول الحقيقة وهي الكرع فاما مسئلة البئر فمجازها وهو ارادة الاغتراف لا يتناول الحقيقة فلا يحنث بالكرع وانما جعل كلامه في مسئلة الفرات عبارة عن الماء المجاور له لان الحقيقة وهي الكرع مستعملة فيه عرفا وشرعا كالاغتراف فجعل عبارة عن الماء المجاور للفرات ليتناول الحقيقة والمجاز فاما مسئلة البئر فالحقيقة فيها متعذرة غير مستعملة والعرف فيها الاغتراف لا غير فجعل كلامه عبارة عنه فلم يدخل فيه الكرع

من قبل امه في قيمته
احسانه من قبل نفسه
[illegible]
الحقيقة وامثلة هذا
اكثر من ان تحصى واذا
كانت الحقيقة متعذرة
او مهجورة صير الى
المجاز بالاجماع لعدم
المزاحمة اما المتعذر
فمثل الرجل يحلف
لا أكل من هذه
النخلة والكرمة
فيقع على ما يخرج منه
مجازا بخلاف ما اذا
حلف لا يأكل من
هذه الشاة او من
هذا اللبن او من هذا
الرطب فانه يقع على
عينه لان الحقيقة
قائمة وكذلك اذا
حلف لا يأكل من
هذا الدقيق وقع
على ما يتخذ منه لان
الحقيقة متعذرة
وكذلك او حلف
لا يشرب من هذا
البئر لم يقع على
الكرع وهو حقيقته
لما قلنا واختلفوا فيما
اذا اكل عين الدقيق
او تكلف فكرع من
البئر فقيل لما كان
متعذرا لم يكن مرادا

الوطئ بما يحصل من الاتحاد بين الذاتين ولذلك سمي جماعا وفي العقد بطريق المجاز لانه سبب يتوصل به الى ذلك الضم او لان فيه ضما حكميا فكانت الحقيقة اولى عند الاطلاق ؛ وبهذا تبين ان حمل قوله تعالى ، ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم ، على الوطئ كما حمله بعض مشايخنا ليثبت باطلاقه حرمة المصاهرة بالزنا اولى من حمله على العقد كما قاله الشافعي لما ذكرنا كذا قيل ولكن عامة مشايخنا وجمهور المفسرين على ان النكاح المذكور في الاية هو العقد ؛ قال صاحب الكشاف في تفسير سورة الاحزاب لم يرد لفظ النكاح في كتاب الله تعالى الا في معنى العقد لانه في معنى الوطئ من باب التصريح به ومن اداب القرآن الكناية عنه بلفظ المماسة والملامسة والقربان والتغشي والاتيان وقوله حتى سمي الوطئ متعلق بقوله والاجتماع في الوطئ ﴿ فان قيل ﴾ فيما ذكرتم من المثالين استعارة اسم المسبب للسبب وقد ابيتم ذلك ﴿ قلنا ﴾ المسبب مخصوص بالسبب في هذين المثالين فكانا في معنى العلة والمعلول فيجوز استعارته للسبب كاستعارة اسم المعلول للعلة وذلك لان المسبب في المثال الاول وهو انعقاد اللفظين لا يصير عقدا حقيقة الا بعزيمة القلب وقصده اذ اللسان معبر عما في الضمير ولهذا لا ينعقد لفظ من ليس له قصد صحيح كالصبي الذي لا يعقل والمجنون وكذا الوطئ المقصود مخصوص بالعقد ليس له طريق سواه على ما يقتضيه الشرع والعقل ووطئ الاماء ليس بمقصود وهو من باب الاستخدام على ما عرف كذا في بعض الشروح ولا يخلو عن تمحل وتكلف قوله (ولهذا) اي ولان المجاز لا يزاحم الحقيقة ولا يعارضها وقال ابو حنيفة الى آخره امة ولدت ثلاث اولاد في بطون مختلفة بان كان بين كل ولدين ستة اشهر فصاعدا وليس له نسب معروف فقال المولى في صحته احد هؤلاء ولدي ثم مات قبل البيان لم يثبت نسب واحد منهم لان المدعى نسبه مجهول ونسب المجهول لا يمكن اثباته من احد لانه انما يثبت في المجهول ما يحتمل التعليق بالشرط ليكون متعلقا بخطر البيان والنسب لا يحتمل التعليق بالشرط ؛ وتعتق الجارية لانه اقر لها بامية الولد ويعتق من كل واحد ثلثه في قول ابي حنيفة رحمه الله لان دعوة النسب اذا لم تعمل في اثبات النسب كان اقرارا بالحرية على اصله كما في مسئلة الاكبر سنا منه فصار كانه قال احدهم حر فيعتق ثلث كل واحد منهم من جميع المال ؛ وقال محمد رحمه الله يعتق من الاكبر ثلثه ومن الاوسط نصفه والاصغر كله لان الاصل عنده ان هذه الكلمة متى لم يمكن اعتبارها على حكم الولاد يلغو اصلا ومتى امكن من وجه نزل العتق على حكم الولاد كانه ثابت على ما اشار اليه الشيخ بعد هذا في معروف النسب اذا ادعاه المولى انه ابنه يعتق ولا يقضى بالنسب له لان الولاد ههنا ممكن في الجملة وكذا فيما نحن فيه لا يقضى بالنسب للجهالة ولكن الولاد ممكن على ما ادعى فينزل العتق على اعتباره ؛ واذا نزل على اعتباره عتق من الاكبر ثلثه لانه ان عناه عتق ولا يعتق ان عنى الآخرين ؛ ويعتق نصف الاوسط لانه يعتق ان عناه وكذا ان عنى الاكبر لانه ولد ام الولد فيعتق بموت المولى كما تعتق امه ولا تعتق ان عنى الاصغر واحوال الاصابة حالة واحدة في الروايات الظاهرة بخلاف احوال الحرمان فلهذا يعتق نصفه ؛ واما الاصغر فهو حر في جميع الاحوال ؛ الا ان

ولهذا قال ابو حنيفة رحمه الله في الدعوى في رجل له امة ولدت ثلاثة اولاد في بطون مختلفة فقال المولى احد هؤلاء ولدي ثم مات قبل البيان انه يعتق من كل واحد ثلثه

لايحنث وان كان المحلوف عليه معرفا بالاشارة لا تقييد اليمين بالوصف كما اذا حلف لا ياكل لحم هذا الحمل فاكله بعدما صار كبشا يحنث لان الوصف للتقييد او التعريف وقد لا يصلح للتقييد هنا لانه لا يصلح داعيا الى اليمين لان من امتنع عن اكل لحم الحمل لضرر يلحقه يكون اشد امتناعا من اكل لحم الكبش ولا للتعريف ايضا لحصول التعريف بمعرف اقوى منه وهو الاشارة اذ هي فوق الوصف في التعريف لكونها بمنزلة وضع اليد على المشار اليه فيحمل على المجاز وهو ان يجعل عبارة عن الذات كانه قال لا آكل لحم هذا الحيوان واذا عرفت هذا كان ينبغي ان تتقيد اليمين في قوله لا اكلم هذا الصبي بوصف الصبا لانه يصلح داعيا الى الحلف بترك الكلام مع الصبيان لسفاهتهم وقلة عقولهم وسوء آدابهم كوصف الرطوبة ولهذا يصلح داعيا الى اليمين في قوله لا كلم صبيا الا ان هجران الصبي بترك الكلام معه حرام مهجور شرعا لقوله عليه السلام من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا فليس منا وفي ترك الكلام ترك الترحم فكان بمنزلة المهجور عادة فيترك الحقيقة ويصار الى المجاز ويجعل كانه قال لا اكلم هذا الذات بطريق اطلاق اسم الكل على البعض فاذا كلمه بعد زوال الصفة يحنث لبقاء الذات بخلاف قوله لا اكلم صبيا حيث يتقيد بالصبا وان كان حراما مهجورا شرعا لانه صار مقصودا بالحلف لكونه هو المعرف للمحلوف عليه كما بينا فيجب تقييد اليمين به وان كان حراما كمن حلف ليشربن اليوم خمرا او ليسرقن الليلة ينعقد اليمين وان كان حراما لصيرورة الشرب والسرقة مقصودين باليمين فيحنث ان لم يشرب او لم يسرق كذا هنا قوله (وعلى هذه الجملة) اي الجملة التي ذكرنا انه يعمل فيها بالحقيقة عند الامكان لا بالمجاز يخرج قول اصحابنا في المسئلة المذكورة ان اثبات العتق فيها بطريق الحقيقة لا بطريق ان اللفظ صار مجازا للتحرير وذلك لان العمل بجهة الحقيقة ممكن فان النسب قد يثبت من زيد بان كان الفراش له في الباطن بان كانت منكوحته او امته حقيقة ولا يمكنه الاثبات لعارض ويشتهر من عمرو لوجود ظاهر الدليل فلا يصدق المقر في ابطال حق الغير ولكن يصدق فيما يرجع الى حقه ويجعل كان النسب ثابت منه ويثبت احكام النسب في حقه باعتبار الحقيقة لا باعتبار المجاز والدليل عليه ان الجارية تصير ام ولده ولو صار مجازا لما صارت ام ولده كما لو قال لها انت حرة بل انما يعتق لاحتمال انه مخلوق من مائه وقد ذكر محمد ما يدل عليه وهو ما ذكرنا ان الرجل اذا كانت له جارية مولدت ثلاثة اولاد في بطون مختلفة فقال احدهؤلاء ولدي ثم مات من غير بيان يعتق من الاول الثلث ومن الثاني النصف وكل الاخر ولو كان العتق في قوله هذا ابني بطريق المجاز لما عتق من كل واحد منهم الا الثلث كما لو انشأ العتق في احدهم ومات من غير بيان ولما كان العتق منهم على الاختلاف علم ان ثبوت العتق باحتمال النسب * وانما قيد بقوله في صحته ليستقيم الجواب المذكور فانه ان كان هذا الكلام في مرض الموت ولا مال له غير هؤلاء ولم يجز الورثة وقيمتهم على السواء يجعل كل رقبة ستة اسهم لحاجتنا الى حساب له نصف وثلث واقله ستة ثم يجمع سهام العتق وهي سهمان وثلاثة وستة فتبلغ احد عشر سهما وقد ضاق ثلث المال وهو ستة عنه فيجعل كل رقبة احد عشر سهما فيعتق من الاكبر سهمان ويسعى

وعلى هذه الجملة يخرج قولهم في رجل قال لعبده ومثله يولد لمثله وهو معروف النسب من غيره هذا ابني انه يعتق عملا بحقيقته دون مجازه لان ذلك ممكن فالنسب قد يثبت من زيد ويشتهر من عمرو فيكون المقر مصدقا في حق نفسه واليه اشار محمد رحمه الله في الدعوى والعتاق ان الام تصير ام ولده

قوله (حلف ان لا ينكح) اذا قال لامته او لمنكوحته ان نكحتك فكذا وقعت يمينه على الوطئ لما مر ان النكاح للوطئ حقيقة وللعقد مجاز * فان اعتق الامة ثم تزوجها او ابان المنكوحة ثم تزوجها لا يحنث * وان كانت المرأة اجنبية والمسئلة بحالها وقعت يمينه على العقد لان الحقيقة مهجورة شرعا وعقلا * فان زنى بهذه الاجنبية لم يحنث لان اليمين لم يتناوله لتعذره شرعا فكذا في هذه المسئلة لان المهجور عادة كالمهجور شرعا قوله (التوكيل بالخصومة) الى اخره اذا وكل رجلا بالخصومة مطلقا فاقر على موكله في القياس لا يجوز اقراره وهو قول ابي يوسف الاول وزفر والشافعي لانه وكله بالخصومة وهي المنازعة والمشاجرة والاقرار مسالمة وموافقة فكان ضد ما امر به والتوكيل بالشئ لا يتضمن ضده * وفي الاستحسان يجوز اقراره وهو قول علمائنا الثلاثة رحمهم الله لانا تركنا هذه الحقيقة وجعلنا كلامه توكيلا بالجواب مجازا اطلاقا لاسم السبب على المسبب لان الخصومة سبب الجواب او اطلاقا لاسم الجزء على الكل لان الانكار الذي ينشأ منه الخصومة بعض الجواب فيدخل في عمومه الانكار والاقرار * وانما حملناه على هذا لان التوكيل انما يصح شرعا بما يملكه الموكل بنفسه والذي يتيقن به انه مملوك للموكل الجواب لا الانكار فانه اذا عرف المدعي محقا لا يملك الانكار شرعا وتوكيله بما لا يملك لا يجوز شرعا والديانة تمنعه من قصد ذلك فكان مهجورا شرعا والمهجور شرعا كالمهجور عادة فلهذا حملناه على هذا النوع من المجاز كالعبد المشترك بين اثنين يبيع احدهما نصفه مطلقا ينصرف بيعه الى نصيبه خاصة تصحيح عقده بهذا الطريق * غير ان عند ابي يوسف في قوله الاخر يصح اقراره في مجلس القاضي وغير مجلس القاضي لان الموكل اقامه مقام نفسه مطلقا فيملك ما كان الموكل مالكا له والموكل يملك الاقرار في مجلس القضاء وغير مجلس القضاء فكذا الوكيل * وعندهما يملك الاقرار في مجلس القاضي دون غيره لان الجواب انما يسمى خصومة مجازا اذا حصل في مجلس القضاء لانه لما ترتب على خصومة الاخر اياه يسمى باسمه كما قال الله جل جلاله * وجزاء سيئة سيئة مثلها * والمجازاة لا يكون سيئة * ولان مجلس القضاء مجلس الخصومة فالجري فيه يسمى خصومة مجازا وهذا لا يوجد في غير مجلس القضاء * والى قولهما اشار الشيخ بقوله صرف الى جواب الخصم مجازا لان جواب الخصم لا يتحقق الا في مجلس الخصومة على ما ذكرنا قوله (لم يتقيد بزمان صباه) اذا حلف لا يكلم هذا الصبي لا يتقيد بزمان صباه حتى لو كلمه بعد ما كبر يحنث * والاصل فيه ان اليمين متى عقدت على شئ بوصف فان صلح داعيا الى اليمين يتقيد به سواء كان منكرا او معرفا احترازا عن الالغاء كما اذا حلف لا يأكل رطبا او هذا الرطب يتقيد بالوصف حتى لو اكله بعد ما صار تمرا لم يحنث لان هذا الوصف يصلح داعيا الى اليمين لمن يضره اكل الرطب * وان لم يصلح داعيا الى اليمين فان كان المحلوف عليه منكرا يتقيد به ايضا لان الوصف اذ ذاك يصير مقصودا باليمين لانه المعرف للمحلوف عليه ولو ترك اعتباره بطلت اليمين فيجب اعتباره ضرورة كمن حلف لا يأكل لحم حمل فاكله لحم كبش

فلا يحنث وقيل بل الحقيقة لا تسقط بحال فيحنث والاول اشبه لان اصحابنا قالوا فيمن حلف لا ينكح فلانة وهي اجنبية انه يقع على العقد فان زنى بها لم يحنث فاسقطوا حقيقته واما المهجورة فمثل من حلف لا يضع قدمه في دار فلان ان الحقيقة مهجورة والمجاز هو المتعارف وهو الدخول فحنث كيف دخل ومثاله ان التوكيل بالخصومة صرف الى جواب الخصم مجازا فيتناول الانكار والاقرار باطلاقه لان الحقيقة مهجورة شرعا والمهجور شرعا مثل المهجور عادة الا ترى ان من حلف لا يتكلم هذا الصبي لم يتقيد بصباه لان هجران الصبي مهجور شرعا

عما اذا قال ذلك في مرضه ولم يكن له مال غيرهم ولم يجز الورثة حيث عتقوا من الثلث بحساب
حقهم وذلك بان يجعل كل رقبة اثنى عشر لحاجتنا الى حساب له ثلث وربع وادناه اثنا عشر
حق الاول في ربعه وهو ثلاثة اسهم وحق الثاني في ثلثه وهو اربعة وحق كل واحد من
الاخرين في ثلاثة ارباعه وهي تسعة فصارت سهام الوصية خمسة وعشرين وثلث المال ستة
عشر فقد ضاق الثلث عن سهام الوصايا فيجعل الثلث خمسة وعشرين والمال خمسة وسبعين
فنحتاج الى معرفة الرقبة من الثلث ليظهر لنا مقدار ما يعتق عنها ومقدار ما يسعى فيه فنقول
ان ثلث المال رقبة وثلث الرقبة منه ثلثة ارباعه وليس لخمسة وعشرين ربع صحيح فنضربه
في اربعة فيصير مائة والمال ثلثمائة والرقبة ثلاثة ارباع المائة وهي خمسة وسبعون كان حق الاول
في ثلثه فضربناها في اربعة فبلغ اثنى عشر وصار حق الثاني ستة عشر وصار حق كل واحد
من الاخرين ستة وثلاثين فذلك مائة وتسعون في الباقي فحصل الثلث والثلثان كذا في شرح
الجامع للمصنف رحمه الله قوله (واما في الاكبر سنا منه) يعني مهما امكن في العمل بحقيقة
النسب يعمل بها في قوله هذا ابني ويجعل العتق ثابتا بالنسب لان يجعل مجازا في الحرية ويثبت
امومية الولد به فاما اذا لم يمكن كما في الاكبر سنا منه فابو حنيفة رحمه الله يجعله مجازا في الحرية
* وذلك بطريقين احدهما ان يجعل مجازا في الاقرار بالحرية كما بينا فيحصل مقرا بان ام الغلام ام
ولد له لان حق الحرية للام حكم النسب كان حقيقة الحرية للولد حكمه فكما جعل قوله هذا
ابني مجاز الاقرار بحقيقة الحرية يجعل مجازا للاقرار بحق الحرية للام وصار كانه قال عتق هذا
علي من حين ملكته وامه ام ولدي والثاني ان قوله هذا ابني بمنزلة تحرير مبتدأ كانه قال هو حر
لانه ذكر كلاما هو سبب للحرية في ملكه فيصير به معتقا ابتداء الا ترى انه لو ورث رجلان عبدا
مجهول النسب ثم ادعى احدهما انه ابنه غرم لشريكه ان كان موسرا كانه اعتقه ولو لم يكن تحريرا
مبتدأ لما غرم لان الشريكين اذا ورثا قريب احدهما لا يضمن وارث القريب لعدم الصنع منه
وعلى هذا الطريق لا يصير ام الغلام ام ولد له لانه ليس لتحرير الغلام ابتداء تاثير في ايجاب امومية
الولد لامه ولا يمكن ان يجعل مجازا في انشاء امومية الولد لانه لا يمكن اثباتها بطريق الانشاء قولا
بان يقول جعلتك ام ولد او انشأت فيك امومية الولد وانما هي من حكم الفعل الذي هو
الاستيلاد وقوله لان ثبوت النسب متصل بقوله تحريرا مبتدأ يعني ثبوت النسب مضاف الى
خبره لانه لم يكن ثابتا قبل خبره فيقتصر على وقت الخبر لان المخبر به في حق علم السامع قائم اي
ثابت بخبره * فاذا كان كذلك اي اذا كان ثبوت النسب مضافا الى خبره جعل هذا الخبر مجازا
عن التحرير اي في التحرير او عبارة عنه او كناية عنه * والطريق الاول اصح لانه ذكر في كتاب
الاكراه اذا اكره ان يقول هذا ابني لا يعتق عليه والاكراه يمنع صحة الاقرار بالعتق لا صحة التحرير
ابتداء * ووجوب الضمان في مسئلة الدعوى بطريق الاقرار ايضا لانه موجب للضمان كالانشاء
الا ترى انه لو قال عتق علي من حين ملكته كان ضامنا لشريكه ايضا فعلم ان الضمان غير مختص
بالانشاء كذا قال شمس الائمة رحمه الله قوله (وقد يتعذر) اي وقد يمتنع العمل بالحقيقة والمجاز في بعض

واما في الاكبر سنا منه
فلابي حنيفة رحمه الله
طريقان احدهما انه
اقرار بالحرية فيجب
ان يصير مقرا بحق
الام ايضا لانه يحتمل
الاقرار والثاني انه
تحرير مبتدأ من قبل
ان الاقرار بالنسب
لو ثبت ثبت تحريرا
مبتدأ حتى قلنا
في كتاب الدعوى
في رجلين ورثا عبدا
ثم ادعى احدهما
انه ابنه غرم لشريكه
كانه اعتقه لان ثبوت
النسب مضاف الى
خبره لان المخبر به قائم
بخبره فاذا كان كذلك
جعل مجازا عن التحرير
وحق الام لا يحتمل
الوجود بابتداء
تصرف المولى لانه
ليس في وسع البشر
اثبات امومية الولد
قولا لانها من حكم
الفعل فلم يثبت
بدونه وقد يتعذر
الحقيقة والمجاز معا
اذا كان الحكم ممتنعا
لان الكلام
وضع لمعناه فيبطل
اذا استحال حكمه
ومعناه

فى تسعة ومن الاوسط ثلاثة اسهم ويسعى فى ثمانية * ومن الاصغر ستة اسهم ويسعى فى خمسة ليستقيم الثلث والثلثان قوله (وقال فى الجامع كذا) رجل له عبد ولعبده ابن وللابن ابنان فى بطنين مختلفين فقال المولى فى صحته احد هؤلاء ولدى وكل واحد منهم يولد مثله لمثله ثم مات قبل البيان فان من الاول يعتق منه ربعه ويسعى فى الباقى ومن الثانى ثلثه ومن كل واحد من الاخرين ثلاثة ارباعه ؛ ولو كانا من بطن واحد يعتق كل واحد منهما بكماله لان احد التوأمين لا ينفصل عن الاخر فى النسب * اما النسب فلا يثبت لانه لو ثبت فى المجهول لبقى معلقا بالبيان وتعليق النسب بالشرط باطل لانه اخبار عن امر كائن والتعليق فى امر معدوم يحتمل الوجود * اما العتق فقد قيل ان الذى ذكره قولهما فاما عند ابى حنيفة رحمه الله فينبغى ان يجعل كلمة النسب عبارة عن التحرير لما تعذر اثبات النسب فيعتق من كل واحد ربعه ولا يعتبر جهة النسب كما فى مسئلة كتاب الدعوى يعتق من كل واحد ثلثه ولا يعتبر جهة النسب ؛ والصواب ان هذه المسئلة بلا خلاف لان جهة النسب اذا احتملت الصحة لم يجعل لغوا عندهم وان تعذر العمل بها لما بينا ان من قال لعبده وهو معروف النسب هذا ابنى انه يعتق وتصير امه ام ولد له لاحتمال النسب منه فكذلك ههنا * وليس هذا كمسئلة كتاب الدعوى لان هناك يثبت العتق لهم على احتمال النسب على السواء وانما التفاوت فيما يثبت بطريق السراية من الام وذلك بمنزلة المجاز من الحقيقة فلا يجمع بينهما فاما العتق ههنا فلا يثبت بطريق السراية لان الاب لو كان حرا لا يلزم منه حرية الولد وانما يثبت بجهة النسب لا غير لان الاول لو كان ابنه لكان اولاده حفدة له وهم فى ملكه فيعتقون عليه لان من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه فلذلك وجب الجمع ويعتبر الاحوال * واذا ثبت هذا قلنا ان الاول يعتق فى حال ولا يعتق فى ثلاثة احوال فيعتق ربعه واما الثانى فيعتق فى حالين بان يراد نفسه او ابوه ولا يعتق فى حالين بان يراد ابنه الاكبر او الاصغر واحوال الاصابة حالة واحدة فوجب ان يعتق ثلثه واحد الاخرين حر بيقين بان يراد نفسه او ابوه او جده ؛ واما الاخر فان اريد به نفسه او ابوه او جده فكذلك وان اريد به اخوه لم يعتق واحوال الاصابة حالة واحدة فيعتق فى حال ولا يعتق فى حال فيعتق نصفه فصار لهما رقبة ونصف ووزع عليهما لانه يحتمل ان يكون كل واحد هو الحر كله ويحتمل ان يكون هو الحر نصفه فيكون لكل واحد ثلاثة ارباعه ؛ وما قلنا ان احوال الاصابة حالة واحدة رواية الجامع وفى الزيادات اعتبر احوال الاصابة كما اعتبر احوال الحرمان * ووجه ذلك ان الرق لا يثبت اصله الا بسبب واحد وهو القهر اما العتق فله اسباب متعددة مثل التنجيز والتعليق والكتابة والاستيلاد والتدبير فاذا اعتبر احوال ما اتحد سببه فلان يعتبر احوال ما تعدد سببه اولى ووجه المذكور فى الجامع وهو الاصح ان ازدحام الاسباب فى الاصابة لا يتحقق لان الشئ اذا اصيب بسبب استحال حصوله بسبب اخر فاما الحرمان فيقبل الازدحام الا ترى ان من اصاب شيئا بالشراء لم يصبه بالهبة والارث ومن حرم شيئا بعدم الشراء فقد حرمه سائر الاسباب فلذلك وجب الجمع بين احوال الحرمان دون الاصابة * وقوله فى الكتاب فى صحته احتراز

وقال فى الجامع فى عبد له ابن ولابنه ابنان فقال المولى فى صحته احد هؤلاء ولدى ثم مات وكلهم يصلح ابا له انه يعتق من الاول ربعه ومن الثانى ثلثه ومن كل واحد من الاخرين ثلاثة ارباعه وعلى قياس ذلك الجواب لو كان لابن العبد ابن واحد وكلهم يولد لمثله انه يعتق من الاول ثلثه ومن الثانى نصفه ومن الثالث كله لاحتمال النسب ولو كان تحرير العتق من كل واحد ثلثه

موجب البنوة فيجعل كناية عنه ، وقرر القاضي الامام ابوزيد رحمه الله ماذكرناه بهذه العبارة فان قيل يصير قوله هذه بنتي كناية عن قوله هي على حرام قلنا اعن حرمة بملك الزوج اثباتها بملك النكاح اوعن حرمة لا يملكها فلابد ان يقول عن تحريم بملك الزوج اثباته بحق الملك لينفذ منه ويلزم بقوله فان تحريما غير مملوك له بحق الملك غير لازم ولا نافذ كما لو اخبر بحرمة في ملك الغير او اخبر به رجل اخر فقال انها بنت هذا الزوج والتحريم المملوك للزوج بحق الملك تحريم بعد الملك من حيث قطع الملك لا من حيث اثبات حرمة مؤبدة فالحرمات المؤبدة علقت باسباب حكمية يثبت قبل ملك المالك غير مملوك للرجل بملك النكاح واللفظ الذي تكلم به لا يحتمل هذا الفراق الذي قلناه ولا يكون سببا له بحال بل هو سبب لحرمة مؤبدة منافية للنكاح من حيث يثبت لا من حيث تملك فانا لو توهمناه صادقا لم يكن بينهما نكاح من الاصل ولا تحل له بحال واذا لم يحتمله لم يصح كناية عنه فلغا صريحه وكنايته جميعا وقوله ابليناه اي بيناه متعد الى مفعولين يقال ابليت فلانا عذرا اذا بينته له بيانا وحقيقته جعلته باليا بعذري وما ابكتنيه من بلاه اذا اخبره وجربه واحد المفعولين هو المحذوف والتقدير ابليناكه اياه واعلم ان الحكم في مجهولة النسب ايضا معرفته في معروفته نص عليه في الاسرار فقيل اذا قال الرجل لامرأته هذه بنتي ويجوز ان يكون كذلك ولها نسب معروف او ليس لها نسب معروف وقال غلطت او اخطأت حل له ان يتزوجها وان قال ذلك بعد العقد لم يحرم الا انه اذا لم يكن لها نسب معروف ودام على قوله فرق بينهما وكذا ذكر الشيخ ابو الفضل الكرماني في اشارات الاسرار فقال اذا قال لامرأته هذه بنتي وهي مجهولة النسب وتصلح بنتا له ثم قال غلطت لم يفرق بينهما عندنا وهكذا ذكر في المبسوط وذلك لان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له اياه كما صح الرجوع عن الايجاب في العقود قبل وجود القبول فلا يمكن العمل بموجب هذا الاقرار قبل تأكده بالقبول لاحتمال انتقاضه بالرجوع او بالرد الا ان الشيخ وضع المسألة في معروفة النسب لان تعذر العمل بالحقيقة فيها اظهر وقد اشار الشيخ الى ماذكرناه ايضا بقوله ولا يمكن ان يجعل النسب ثابتا الى اخره على ماذكر في بعض النسخ وهو في الحقيقة دليل اخر على تعذر العمل بالحقيقة في حق المقر لان الرجوع عنه صحيح بمعنى قبل تصديق المقر له وان كان مجهول النسب والقاضي كذبه ههنا اي في معروفة النسب فقام تكذيب القاضي اياه مقام تكذيبه نفسه واوضح هذا المعنى في عتاق المبسوط بهذه العبارة اذا قال لامرأته هذه بنتي وهي معروفة النسب من الغير فانه لا يقع الفرقة بينهما لانه صار مكذبا شرعا في حق النسب ولو اكذب نفسه بان قال غلطت لا يقع الفرقة وان لم يكن لها نسب معروف فكذلك اذا صار مكذبا في النسب شرعا وفي العتاق لو اكذب المولى نفسه في حق من لا نسب له كان العتق ثابتا فكذلك اذا صار مكذبا شرعا قوله (ومن حكم هذا الباب) اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز مستعمل او كانا مستعملين وكانت الحقيقة اكثر استعمالا او كانا في الاستعمال على السواء فالعبرة للحقيقة بالاتفاق لان الاصل في الكلام هو الحقيقة ولم يوجد ما يعارض هذا الاصل فوجب العمل به ، وان كان

ومن حكم هذا الباب ان الكلام اذا كانت له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف فالحقيقة اولى عند ابي حنيفة رحمه الله وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله العمل بعموم المجاز اولى وهذا يرجع الى ماذكرنا من الاصل ان المجاز عندهما خلف عن الحقيقة في الحكم وفي الحكم للمجاز رجحان لانه ينطلق على الحقيقة والمجاز معا فصار مشتملا على حكم الحقيقة فصار اولى ومن اصل ابي حنيفة انه خلف في التكلم دون الحكم فاعتبر الرجحان في التكلم دون الحكم فصارت الحقيقة اولى مثاله من حلف لا يأكل من هذه الحنطة

الالفاظ فيلغو ضرورة وذلك اذا كان اثبات موجب اللفظ في المحل الذي استعمل فيه اللفظ ممتنعا لان الكلام وضع لافادة المعنى فاذا تعذر اثبات معناه الموضوع له يجعل مجازا وكناية عن حكمه اعني لازم معناه الثابت به تصحيحا له فاذا تعذر اثبات ذلك ايضا يلغو ضرورة ؛ مثال ذلك ان يقول الرجل لامرأته ومثلها لا يصلح بنتا له او تصلح وهي معروفة النسب هذه بنتي لاتقع الفرقة به ابدا يعني سواء اصر على هذا القول او اكذب نفسه بان قال غلطت او او همت الا انه اذا اصر على ذلك يفرق القاضي بينهما لا لان الحرمة ثابتة بهذا اللفظ بل لانه اذا اصر عليه صار ظالما بمنع حقها عن الجماع لانه يمتنع عن وطئها عند الاصرار وصارت هي كالمعلقة فيجب دفعه في التفريق كما في الجب والعنة ؛ ووافقنا الشافعي رحمه الله في التي لاتصلح بنتا له وقال في التي تصلح بنتا له انها تحرم لان ملك النكاح اضعف من ملك اليمين والولاد ينفي لهذا الملك منه ملك اليمين ثم ملك اليمين ينتفي بهذه اللفظ في ملكه فهذا اولى ؛ وهذا لان موجبه الحرمة واليه اثبات الحرمة فيؤخذ بموجب قوله فيما امكن ؛ ولنا ان العمل بحقيقة كلامه في الفصلين اعني في التي تصلح بنتا له والتي لاتصلح بنتا له متعذر اما في الفصل الثاني فظاهر واما في الفصل الاول فلان الحقيقة اما ان جعلت ثابتة على الاطلاق بان جعل النسب ثابتا منه بالنسبة الى جميع الناس او جعلت ثابتة في حق المقر لاغير ليظهر اثره في التحريم كما قلنا في قوله لعبده الذي يولد لمثله وهو معروف النسب هذا ابني ليظهر اثره في العتق ؛ لاوجه الى الاول لانه اي لان النسب مستحق من جانب من اشتهر نسبها منه فلا يؤثر اقراره في ابطال حق الغير ؛ ولا الى الثاني لان هذا الكلام لو صح معناه اي لو ثبت موجبه وهو البنتية كان التحريم الثابت به منافيا لملك النكاح وليس الى العبد اثبات ذلك انما اليه اثبات حرمة هي من مواجب النكاح دون تبديل حال المحل وهو المراد من قوله فلم يصلح حقا من حقوق الملك اي التحريم المنافي لايصلح حقا من حقوق الملك لان الشئ لا يثبت ما ينافيه فلا يكون داخلا تحت ولايته بثبوت ملك النكاح له ؛ ولان حل المحلية ثبت شرعا كرامة لها ولهذا ازداد بحريتها وينتقص برقها فيكون الاقرار بالبنتية في حق الحل اقرارا عليها فيكون باطلا ؛ وكذا العمل بمجازه وهو ان يجعل كناية عن التحريم في الاكبر سنا منه على اصل ابي حنيفة رحمه الله وفي الاصغر سنا منه على قول الكل وهو المراد من قوله في الفصلين متعذر ايضا ؛ لهذا العذر الذي ابليناه وهو ان التحريم الثابت بهذا الكلام اي التحريم الذي هو من لوازم البنتية مناف لملك النكاح فلم يصلح حقا من حقوقه فلا يجوز ان يستعار هذا الكلام لذلك التحريم لان الزوج لا يملك ابتاته والتحريم الذي يملك الزوج اثباته وهو التحريم القاطع للحل الثابت بالنكاح ليس من موجبات هذا الكلام ولوازمه فلا يصح استعارته له ايضا فلذلك بطل قوله (بخلاف العتق) يعني بخلاف قوله هذا ابني لان العمل بحقيقته في الاصغر سنا منه ممكن على ما مر وكذا بمجازه فيه وفي الاكبر سنا منه لان البنوة بعد الثبوت موجبها العتق بقطع الملك كانشاء العتق ولهذا تأدت به الكفارة وثبت به الولاء لا عتق ينافي الملك ولهذا لو اشترى ابنه او بنته صح الشراء وفي وسعه اثبات عتق يقطع الملك وهو

وذلك ان يقول الرجل لامرأته هذه بنتي وهي معروفة النسب وتولد لمثله او اكبر سنا منه فان الحرمة لاتقع به ابدا عندنا خلافا للشافعي رحمه الله لان الحقيقة في الاكبر سنا منه متعذر وفي الاصغر سنا تعذر اثبات الحقيقة مطلقا لانه مستحق ممن اشتهر منه نسبها وفي حق المقر متعذر ايضا في حكم التحريم لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك فلم يصلح حقا من حقوق الملك وكذلك العمل بالمجاز وهو التحريم في الفصلين متعذر لهذا العذر الذي ابليناه فلا يمكن ان يجعل النسب ثابتا في في حق المقر بناء على اقراره لان الرجوع عنه صحيح والقاضي كذبه ههنا فقام ذلك مقام رجوعه بخلاف العتاق لان الرجوع عنه لا يصح

فاكل الخبز والثانية ان يقول لا آكل حنطة يحنث باكل الحنطة سواء آكلها نيا او مطبوخا او مبلولا او مقليا ولا يحنث باكل الدقيق والسويق والعجين والخبز والثالثة ان يقول لا آكل هذه الحنطة واشار الى صبرة فاكل من دقيقها او عجينها او خبزها لا يحنث عند الائمة وقال ابن شبرمة يحنث لوجود الاشارة كما لو حلف لا يأكل هذا الحمل فذبحه واكله حنث والاول هو المذهب بخلاف الحمل لانه لا يمكن اكله حيا فكان يمينه على لحمه والحنطة يمكن اكلها حبا فكان يمينه على حبها قوله (يقع على الكرع خاصة) لان ذلك حقيقة كلامه وهي مستعملة عادة وشرعا فان النبي عليه السلام مر بقوم فقال : هل عندكم ماء بات في شن والا كرعنا في الوادي * وذلك عادة اهل البوادي والقرى ايضا واذا كانت مستعملة كان اللفظ محمولا عليها دون المجاز وعندهما يقع على شرب ماء يجاور الفرات لانه هو المراد من مثل هذا الكلام في العرف يقال بنو فلان يشربون من الوادي او من الفرات ويراد به ماء منسوب اليه فيحمل الكلام عليه لكونه متناولا للحقيقة بعمومه والاخذ بالاواني لا يقطع هذه النسبة لانها لا تعمل عمل الانهار في امساك الماء فيحنث بالاغتراف والكرع جميعا لعموم المجاز فان شرب من نهر يأخذ من الفرات لم يحنث لان هذا مثل الفرات في امساك الماء فيقطع المجاورة عنه فيخرج عن عموم المجاز والكرع تناول الماء بالفم من موضعه يقال كرع الرجل في الماء وفي الاناء اذا مد عنقه نحوه ليشربه ومنه كره عكرمة الكرع في النهر لانه فعل البهيمة يدخل فيه اكارعه كذا في المغرب وفي الصحاح كرع في الماء يكرع كروعا اذا تناوله بفيه من موضعه من غير ان يشرب بكفيه ولا باناء وفيه لغة اخرى كرع بالكسر يكرع كرعا وفي الاساس كرع في الماء ادخل فيه اكارعه بالخوض فيه ليشرب والاصل في الدابة لانها لا تكاد تشرب الا بادخال اكارعها فيه ثم قيل للانسان كرع في الماء اذا شرب فيه خاض او لم يخض والله اعلم

﴿ باب جملة ما يترك به الحقيقة ﴾

لما ذكر احكام الحقيقة والمجاز شرع في بيان القرائن التي يصرف بها الكلام الى المجاز فقال جملة ما يترك به الحقيقة خمسة انواع يعني به الشرعيات * والانحصار على الخمسة المذكورة عرف بالاستقراء قوله (بدلالة الاستعمال والعادة) قيل هما مترادفان * وقيل المراد من الاستعمال نقل اللفظ عن موضوعه الاصلي الى معناه المجازي شرعا وغلبة استعماله فيه كالصلوة والزكوة حتى صار بمنزلة الحقيقة ويسمى اذ ذاك حقيقة شرعية * ومن العادة نقله الى معناه المجازي عرفا واستفاضته فيه كوضع القدم في قوله لا اضع قدمي في دار فلان ويسمى حقيقة عرفية ويجوز ان يكون الاستعمال راجعا الى القول يعني انهم يطلقون هذا اللفظ في معناه المجازي في الشرع والعرف دون موضوعه الاصلي كالصلوة والدابة مثلا فانهما لا تستعملان في الشرع والعرف الا في الاركان المعهودة والفرس * والعادة راجعة الى الفعل كما سنبينه وعلى هذا الوجه يدل سياق كلام الشيخ قوله (فانها اسم للدعاء) الصلوة الدعاء لغة قال عليه السلام * واذا كان صائما فليصل اي فليدع * وقال * الاعشى تقول بنتي

يقع على الكرع خاصة عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما يقع على شرب ماء يجاور الفرات وذلك لا ينقطع بالاواني لا بانهار دون النهر في الامساك

(باب جملة ما يترك به الحقيقة)

وهو خمسة انواع قد تترك بدلالة الاستعمال والعادة وقد تترك بدلالة اللفظ في نفسه وقد تترك بدلالة سياق النظم وقد تترك بدلالة ترجع الى المتكلم وقد تترك بدلالة في محل الكلام اما الاول فمثل الصلوة فانها اسم للدعاء قال الله تعالى وصل عليهم اي ادع ثم سمي بها عبادة معلومة مجازا لما انها شرعت للذكر

المجاز اغلب استعمالا فعند ابی حنيفة رحمه الله العبرة للحقيقة و عندهما العبرة للمجاز و هذا ای هذا الاختلاف بناء على اختلافهم في خلفية المجاز فعندهما لما كانت الخلفية باعتبار اثبات الحكم لان الحكم هو المقصود دون العبارة كان العمل بعموم المجاز اولى لان حكمه راجع على حكم الحقيقة لدخول حكم الحقيقة تحت عمومه او عند ابی حنيفة رحمه الله لما كانت الخلفية في التكلم به لا في الحكم لانه تصرف من المتكلم في عبارته من حيث انه يجعل عبارة قائمة مقام عبارة ثم يثبت الحكم بالمجاز مقصودا لا انه خلف عن الحكم على ما عرفته لا يثبت المزاحمة بين الاصل و الخلف فيجعل اللفظ عاملا في حقيقته عند الامكان و انما يصار الى اعماله بطريق المجاز فيما تعذر اعماله في حقيقته * هذا بيان كلام الشيخ وسياقه يدل على ان عندهما انما يترجح المجاز المتعارف اذا كان عمومه متناولا للحقيقة و لا دلالة فيه على حكمه اذا لم يكن متناولا للحقيقة * و ذكر في شروح الجامع البرهاني ما يدل على ترجحه بكل حال فقيل ان كان المجاز اغلب استعمالا فعندهما العبرة للمجاز لان المرجوح بمقابلة الراجح ساقط فكانت هذه الحقيقة كالمهجورة و عنده العبرة للحقيقة لان العمل بالاصل ممكن فلا يصار الى المجاز الا بدليل مرجح و غلبة الاستعمال لا تصلح مرجحة لان العلة لا تترجح بالزيادة من جنسها فكان الاستعمال في حد التعارض فبقيت العبرة للحقيقة بخلاف المهجورة لانه لا تعارض هناك في الاستعمال فبقيت العبرة للمجاز * ثم اختلفوا في تفسير التعارف قال مشايخ بلخ رحمهم الله المراد به التعارف بالتعامل و قال مشايخ العراق المراد التعارف بالتفاهم و قال مشايخ ماوراء النهر ان ما قال مشايخ العراق قول ابی حنيفة و ما قاله مشايخ بلخ قولهما بدليل ما اذا حلف لا يأكل لحما فاكل لحم ادمی او خنزير حنث عنده لان التفاهم يقع عليه فانه يسمى لحما و لا يحنث عندهما لان التعامل لا يقع عليه لان لحمهما لا يؤكل عادة قوله (يقع على عينها) لان عينها مأكولة عادة فانها تقلى فيؤكل و يتخذ منها الكشكك و الهريسة و قد يؤكل ايضا نيا حبا حبا فان من اشترى حنطة يمضغها كما هي ليختبر انها رخوة ام علكة و لما كانت عينها مأكولة ينصرف اليمين الى الحقيقة دون المجاز كما في العنب و الرطب * و عندهما لما كان المتعارف من اكل الحنطة اكل ما في بطنها كما مر بيانه يقع يمينه على مضمونها ای على الاجزاء التي تضمنتها هذه الحنطة للتعارف و كون الحقيقة داخلة في عموم المجاز و اشار شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله في شرح الايمان الاصل الى ان قول ابی حنيفة مثل قولهما في ان الحقيقة تترك بالتعارف و لكنه خالفهما في هذه المسئلة لانه قال التعارف في حنطة غير معينة لا في حنطة بعينها الا ترى انك في قولك فلان يأكل الحنطة لا تريد حنطة معينة و لا استغراق جنس الحنطة و اللام فيها لا يفيد تعريفها كما في قوله او لقد امر على اللئيم يسبني * و اذا لم يوجد التعارف في المعينة لا يترك العمل بالحقيقة لان الحقيقة انما يترك بنية غيرها او بالعرف و لم يوجد واحد منهما قال و على قياس قول ابی حنيفة يجب ان يكون الجواب كما قالا اذا عقد اليمين على حنطة بغير عينها بان حلف لا يأكل حنطة و في التهذيب لمحيى السنة رحمه الله و لو حلف على الحنطة فله احوال ثلاث احدها ان يشير الى حنطة فيقول لا آكل هذه من غير ان يذكر لفظ الحنطة فيحنث باكلها سواء اكلها كذلك او طحنها فاكل الطحين او خبزها

يقع على عينها دون ما يتخذ منها عند ابی حنيفة رحمه الله لما قلنا و عندهما يقع على مضمونها على العموم مجازا و كذلك اذا حلف لا يشرب من الفرات

اللفظ في معناه المجازي واستعماله فيه دلالة على ترك الحقيقة لان الكلام موضوع للافهام والمطلوب به ما يسبق الى الاوهام فاذا تعارف الناس استعماله لشيء عينا كان بحكم الاستعمال كالحقيقة فيه وما سواه لعدم العرف كالمجاز لا يتناوله الكلام الا بقرينة وهذا كاسم الدراهم يتناول نقد البلد عند الاطلاق لوجود العرف الظاهر في التعامل به ولا يتناول غيره الا بقرينة لترك التعامل به وان لم يكن بين النوعين فرق فيما وضع الاسم له حقيقة كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله قوله (او المشي الى بيت الله) اذا قال علي المشي الى بيت الله لزمه حجة او عمرة والخيار اليه استحسانا وفي القياس لا يلزمه شيء لان الالزام بالنذر انما يصح اذا كان من جنسه واجب عليه شرعا وليس من جنس المشي الى بيت الله واجب عليه شرعا فلا يصح التزامه بالنذر كالمشي الى الحرم والى المسجد الحرام عند ابي حنيفة رحمه الله * يوضحه ان الالتزام باللفظ ولم يلزمه ما تلفظ به وهو المشي بالاتفاق فلان لا يلزمه ما لم يتلفظ به من حج او عمرة كان اولى وصار كما لو قال علي الذهاب او السفر الى بيت الله * ولكنا تركنا القياس بالعرف الظاهر بين الناس انهم يذكرون هذا اللفظ ويريدون به التزام النسك وتعارفوا ذلك واللفظ اذا صار عبارة عن غيره مجازا واشتهر فيه يسقط اعتبار حقيقته ويجعل كأنه تلفظ بما صار عبارة عنه والعرف مختص بلفظ المشي المضاف الى الكعبة او الى بيت الله او الى مكة فبقي ما وراءها على القياس وعندهما المشي المضاف الى الحرم او الى المسجد الحرام كالمضاف الى الكعبة على ما عرف في موضعه * ولو قال لله علي ان اضرب بثوبي حطيم الكعبة فعليه ان يهديه استحسانا وفي القياس لا شيء عليه لان ما صرح به في كلامه لا يلزمه لانه ليس بقربة فلان لا يلزمه غيره اولى * وجه الاستحسان انه انما يراد بهذا اللفظ الاهداء به فصار اللفظ عبارة عما يراد به عرفا فكأنه التزم ان يهديه لما ذكرنا ان اللفظ متى صار عبارة عن غيره سقط اعتبار حقيقته في نفسه * كذا في المبسوط * والمعنى المجوز لتجوزه هو ان الضرب على حطيم الكعبة امارة اخراجه عن ملكه على وجه القربة ودليل عليه فكان من قبيل ذكر السبب وارادة المسبب * ومثاله كثير مثل ما لو قال علي ان اذبح الهدي يجب ذبح الهدي بالحرم وكما لو قال علي ان انحر ولدي او اذبح ولدي او اضحي ولدي يلزمه ذبح شاة عند ابي حنيفة ومحمد استحسانا قوله (وقالوا فيمن حلف) انما فرق بين النظائر الاولى وبين هذه المسائل بقوله وقالوا لان فيما تقدم لم تكن الحقيقة منظورا اليها اصلا وفي هذه المسائل بعض افراد الحقيقة مقصود ولهذا قال هو شبيه بالمجاز * يقع على المتعارف * اذا حلف لا يأكل رأسا فهو على رؤس البقر والغنم استحسانا لانا نعلم انه لم يرد به رأس كل شيء فان رأس الجراد والعصفور لا يدخلان تحته وهو رأس حقيقة فاذا علمنا انه لم يرد به الحقيقة وجب اعتبار العرف وهو ان الرأس ما يكبس في التنانير ويباع مشويا * وكان ابو حنيفة رحمه الله يقول اولا يدخل فيه رأس الابل والبقر والغنم لما رأى من عادة اهل الكوفة انهم يفعلون ذلك في هذه الرؤس الثلاثة ثم تركوا هذه العادة في الابل فرجع وقال يحنث

او المشي الى بيت الله او ان يضرب بثوبه حطيم الكعبة ان ذلك ينصرف الى المجاز المتعارف ومثاله كثير وقالوا فيمن حلف لا يأكل رأسا انه يقع على المتعارف استحسانا على حسب ما اختلفوا ويسقط غيره وهو حقيقة وكذلك لو حلف لا يأكل بيضا

وقد قربت مرتحلا * يارب جنب ابى الاوصاب والوجعا * عليك مثل الذى صليت فاغتمضى عينا * فان لجنب المرء مضطجعا * اى دعوت يريد قولها يارب جنب ابى الاوصاب * وقال ايضا وصهباء طاف بهوديا * وابرزها وعليها ختم * واقبلها الريح فى دنها * وصلى على دنها وارتسم * اى استقبل بالخمر الريح ودعا * وارتسم من الروسم وهو الخاتم يعنى ختمها ثم نقلت الى الاركان المعلومة لما ذكر قوله (قال تعالى واقم الصلوة لذكرى) اما من قبيل اضافة المصدر الى المفعول اى لتذكرنى فيها لاشتمالها على الاذكار الواردة فى كل ركن * او من قبيل اضافته الى الفاعل اى اقمها لان اذكرك بالمدح والثناء كما قيل فى تفسير قوله تعالى (ولذكر الله اكبر) اى ذكر الله العبد اكبر من ذكر العبد اياه * او اقمها لانى ذكرتها فى كل كتاب ولم اخل منها شريعة والمراد ههنا المعنى الاول قوله (وكل ذكر دعاء) فان من ذكر الله تعالى يقال دعاه * وتحقيقه ان اشتغال العبد الفقير المحتاج بذكر مولاه الغنى الكريم وثنائه تعرض منه لطلب حاجته منه فيكون كل ذكر دعاء او الدعاء ذكر المدعو لطلب امر منه * وقيل لسفيان بن عيينة ما حديث يروى عن رسول صلى الله عليه وسلم * افضل دعاء اعطيته انا والنبيون قبلى اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شئ قدير قال ماتنكر من ذاتم حدث بقوله عليه السلام * من تشاغل بالثناء على الله تعالى اعطاه الله فوق رغبة السائلين * ثم قال هذا امية بن ابى الصلت يقول لابن جدعان * شعر * اذكر حاجتى ام قد كفانى * حياؤك ان شيمتك الحياء * وعلمك بالحقوق وانت قرم * لك الحسب المهذب والسناء * اذا اثنى عليك المرء يوما * كفاه من تعرضه الثناء * فهذا مخلوق يقول فى مخلوق فما ظنك برب العالمين كذا فى ربيع الابرار وغيره قوله (وكالحج فانه قصد فى اللغة) الحج القصد ومنه المحجة للطريق والحجة لانها تقصد وتعتمد او بها يقصد الحق المطلوب قال المخبل السعدى * شعر * واشهد من عوف حلولا كثيرة * يحجون سب الزبرقان المزعفرا * اى يقصدونه ويختلفون اليه * والسب العمامة والزبرقان لقب حصين بن بدر الفزارى وهو فى الاصل القمر ثم تعورف استعماله فى القصد الى مكة للنسك المعروف * وكذلك نظائرها من العمرة * العمرة اسم من الاعتمار كالعبرة من الاعتبار واصلها الزيارة يقال اعتمر اى زار * وفى المغرب اصلها القصد الى مكان عامر ثم غلبت على هذه العبادة المعلومة وهى الاحرام والطواف والسعى والحلق او التقصير والزكوة هذا التركيب يدل على الطهارة قال تعالى * وتزكيهم بها * قيل وتطهرهم ويقال فلان زكى نفسه اى مدحها وطهرها عن رذائل الاخلاق وعلى الزيادة والنماء وهو الظاهر يقال زكا الزرع يزكو زكاء اى نما ثم سمى بها القدر الذى يخرج من المال الى الفقراء لان اخراجه سبب لنماء المال واليمن والبركة فيه والطهارة مؤدية عن الاثام وغلب استعمالها فيه بحيث صارت الحقيقة مهجورة * حتى صارت الحقيقة مهجورة فانه لو حلف ان يصلى او يحج او يعتمر او يزكى لم يلزم عليه الا العبادات المعهودة ولا يخرج عن العهدة بمباشرة حقايقها اللغوية * وانما صار هذا اى استعمال

قال الله تعالى واقم الصلوة لذكرى وكل ذكر دعاء وكالحج فانه قصد فى اللغة فصار اسما لعبادة معلومة مجازا لما فيه من قوة العزيمة والقصد بقطع المسافة وكذلك نظائرها من العمرة والزكوة حتى صارت الحقيقة مهجورة وانما صار هذا دلالة على ترك الحقيقة لان الكلام موضوع لاستعمال الناس وحاجتهم فيصير المجاز باستعمالهم كالحقيقة ومثاله ما قال علماؤنا رحمهم الله فيمن نذر صلوة او حجا

كما شاع في بيض الدجاج والاوز لكن العادة الظاهرة في الاكل اختصت باكل بيض الدجاج والاوز دون غيرهما * وهكذا في مسئلة الطبخ والشواء فتركت الحقيقة وهي العموم بالعادة * بخلاف ماتقدم فان الحقيقة تركت فيه بغلبة استعمال اللفظ في تلك المعاني كما بيناه بالعادة لان الناس كما اعتادوا فعل الصلوة اعتادوا الدعاء ايضا * فتبين بهذا ان قوله بدلالة الاستعمال والعادة ليس بترادف كما زعم البعض وان الواو فيه بمعنى او وقوله (واما الثابت بدلالة اللفظ في نفسه) ترك الحقيقة الثابت بدلالة اللفظ في نفسه هو ان يكون اللفظ متناولا لافراد بعمومه على سبيل الحقيقة ولكنه يكون معنويا فيتخصص بالبعض بالنظر الى ماخذ اشتقاقه كما اذا حلف لا يأكل لحما كان القياس ان يدخل في عمومه لحم السمك كما هو مذهب مالك لانه لحم حقيقة ولهذا لا يصح نفيه عنه وقد سماه الله تعالى لحما في قوله عز اسمه * لتأكلوا منه لحما طريا * ولكنه تخصص بدلالة الاشتقاق كما تخصص ماتقدم بدلالة العرف وذلك لان اللحم اسم معنوي واصل تركيبه يدل على الشدة والقوة يقال التحم القتال اي اشتد والملحمة الواقعة العظيمة سمي اللحم بهذا الاسم لقوة فيه باعتبار تولده من الدم الذي هو اقوى الاخلاط في الحيوان وليس للسمك دم وكان في لحمه قصور من حيث المعنى فكان صرف مطلق الاسم الى ماله قوة اولى من صرفه الى ما فيه قصور وان كان الاسم له حقيقة كاسم الوجود بالجوهر اولى منه بالعرض وان كان الاسم له حقيقة لقصور العرض في معنى الوجود لعدم ثباته ولتوقفه على وجود الجوهر * يوضحه انه لا يذكر الا بقرينة للقصور الذي ذكرنا فلا يدخل تحت مطلق الاسم كصلوة الجنازة لما لم تذكر الا بقرينة لقصور فيها لا تناولها مطلق اسم الصلوة (فان قيل) اليس انه لو اكل لحم خنزير او لحم انسان فانه يحنث في يمينه مع انه لا يذكر الا بقرينة (قلنا) قد ذكر بعض مشايخنا فيه الخلاف * وبعضهم ذكروا انه لا يحنث باكل لحم الخنزير او الادمي لانعدام العرف في اكلهما فصار كالرأس والبيض وهو اختيار الامام التمرتاشي * ولئن سلمنا انه يحنث على ماهو المذكور في المبسوط وغيره فالجواب ان ذكر القرينة ههنا ليس لقصور معنى اللحمية فيه لانه متولد من الدم كلحم الشاة وكذا معنى الغذاء المطلوب من اللحم يتم في لحم الخنزير والادمي فعرفنا ان القرينة للتعريف كلحم الشاة والبقر ولبيان الحرمة لا لقصور في معنى اللحمية وليس للحرمة تأثير في المنع من اتمام شرط الحنث كما لو حلف لا يشرب شرابا فشرب الخمر يحنث قوله (لا يتناول المكاتب) اذا قال كل مملوك لي حر لا يدخل فيه المكاتبون لانه اثبت العتق لكل مملوك يضاف اليه بالملك مطلقا بقوله لي وهذا غير موجود في المكاتبين لانه يملكهم رقبة لا يدا بل المكاتب كالحر يدا حتى كان احق بمكاسبه ولا يملك المولى استكسابه ولا وطئ المكاتبة والثابت من وجه دون وجه لا يكون ثابتا مطلقا * وكذلك صرح بالاضافة الى نفسه والمكاتب مضاف اليه من وجه دون وجه فالدلالة في لفظه وهي اطلاق الملك والاضافة لا يتناوله الكلام بدون النية ولكن يتناوله مطلق اسم الرقبة المذكورة في قوله تعالى * او تحرير رقبة * لانه يتناول الذات المرقوق والرق لا ينتقص بالكتابة لقوله عليه السلام * المكاتب عبد مابقي عليه درهم * ولانها تحتمل الفسخ واشتراط الملك بقدر ما يصح به التحرير وذلك موجود في المكاتب

واما الثابت بدلالة اللفظ في نفسه فمثل قوله حلف لا يأكل لحما انه لا يقع على السمك وهو لحم في الحقيقة لكنه ناقص لان اللحم يتكامل بالدم فما لا دم له قاصر من وجه فيخرج عن مطلقه بدلالة اللفظ وكذلك قول الرجل كل مملوك لي حر لا يتناول المكاتب وكل امرأة لي طالق

فی رأس البقر و الغنم خاصة ثم ان ابا یوسف و محمدا رحمهما الله شاهدا عادة اهل بغداد و سائر البلدان انهم لایفعلون ذلك الا فی رؤس الغنم فقالا لایحنث الا فی رأس الغنم فعلم ان الاختلاف اختلاف عرف و زمان لا اختلاف حکم و برهان و العرف الظاهر اصل فی مسائل الایمان قوله (انه یختص ببیض الاوز و الدجاجة) هذا اللفظ یشیر الی انه لایحنث بأکل ماسواهما من البیض لان التعارف مختص بهما و هکذا ذکر شمس الائمة فی اصول الفقه فقال یتناول یمینه بیض الدجاج والاوز خاصة لاستعمال ذلك عند الاکل عرفا و لایتناول بیض الحمام و العصفور و ما اشبه ذلك ، و ذکر فی المبسوط اذا حلف لایأکل بیضا فهو علی بیض الطیر من الدجاجة و الاوز و غیرهما و لایدخل بیض السمك فیه الا ان ینویه لانا نعلم انه لایراد بهذا بیض کل شیء فان بیض الدود لایدخل فیه فیحمل علی ماینطلق علیه اسم البیض و یؤکل عادة و هو کل بیض له قشر کبیض الدجاجة و نحوها ، فهذا یدل علی انه یحنث بماسواهما کبیض النعام و الحمام و سائر الطیور و الدجاج معروف و فتح الدال فیه افصح من کسرها الواحدة دجاجة للذکر و الانثی لان الهاء دخلته علی انه واحد من جنس مثل حمامة و بطة کذا فی الصحاح قوله (ولایأکل طبیخا) وان حلف لایاکل طبیخا فهو علی اللحم خاصة سالم ینو غیره استحسانا و فی القیاس یحنث فی اللحم و غیره مما هو مطبوخ و لکن الاخذ بالقیاس ههنا یفحش فان المسهل من الدواء مطبوخ و نحن نعلم انه لم یرد به ذلك فحملناه علی اخص الخصوص و هو اللحم لانه هو الذی یطبخ فی العادات الظاهرة و تتخذ منه الباحات ، قالوا و انما یحنث اذا اکل اللحم المطبوخ بالماء فاما القلیة الیابسة فلایسمی مطبوخا ، فان طبخ بالماء ایاها فأکل من مرقه یحنث لانه یسمی طبیخا فی العادة و لما فیه من اجزاء اللحم ، و کذا اذا حلف لایأکل الشواء و لانیة له فهو علی اللحم خاصة ایضا استحسانا دون البیض و الباذنجان و السلق و الجزر لما ذکرنا ان العمل بالعموم غیر ممکن فیصرف الی اخص الخصوص و هو ماوقع علیه العرف قوله (و کل عام سقط بعضه کان شبیها بالمجاز) انما ذکر هذا جوابا عن سؤال یرد علیه و هو ان یقال انت فی بیان ترك الحقیقة الی المجاز و فیما ذکرت من المسائل اللفظ یتناول مابقی تحته بطریق الحقیقة لکنه لایتناول من وراء ذلك فکان من قبیل الحقیقة القاصرة و قد اخترت فی باب موجب الامر ان الحقیقة القاصرة لایسمی مجازا فانی یستقیم ایراد هذه المسائل فی هذا الباب فقال العام اذا سقط بعضه صار شبیها بالمجاز لانه انتقل عن موضوعه الاصلی من وجه و هو الکل الی غیره و هو البعض ، علی ماسبق ای فی باب العام الذی لحقه الخصوص بطریق الاشارة فان الشیخ ابا الحسن الکرخی لم یعمل به لانه لم یبق عاما حقیقة و نحن حکمنا بانه تغیر و صار ظنیا فتحقق به شبه المجاز فلذلك ناسب ایرادها ههنا قوله (و هذا ثابت بدلالة العادة لاغیر) ای تخصص هذه العمومات ثابت بالعرف العادی لا بالعرف الاستعمالی فان لفظ الرأس کما یستعمل فی رأس الغنم یستعمل فی رأس العصفور و الحمام و سائر الحیوانات علی السواء الا ان العادة فی الاکل مختصة برأس الغنم ، و کذا اطلاق لفظ البیض علی بیض العصفور و الحمام شایع

انه یختص ببیض الاوز و الدجاجة استحسانا و لو حلف لایأکل طبیخا ای شواء انه یقع علی اللحم خاصة استحسانا و کل عام سقط بعضه کان شبیها بالمجاز علی ماسبق و هذا ثابت بدلالة العادة لاغیر

من ان يكون فاكهة وجعله غذاء فلا يتناوله مطلق الاسم لان المطعومات بعضها اصول وهى الاغذية وبعضها فروع كالفواكه والتمر والعنب والرمان التحقت بالاغذية لزيادة معان فيها وكثرة رغائب الناس اليها لاجرم خرجت عن مطلق اسم الفرع كالوالدين والمولودين خرجوا عن اسم الاقارب فى الوصية وفى الطراز الامر بخلافه قوله (والاسم ناقص) اى اسم الفاكهة دال على ماهو ناقص فى نفسه • مقيد اى بكونه تابعا • فى المعنى اى بالنظر الى معناه فى اصل اللغة • وذكر فى التحفة ومشايخنا قالوا هذا اختلاف عرف وزمان فابو حنيفة رحمه الله افتى على حسب عرف زمانه فانهم كانوا لا يعدونها من الفواكه وتغير العرف فى زمانهما وفى عرفنا ينبغى ان يحنث فى يمينه ايضا بالاتفاق قوله (وكذلك) اى وكالطريق المذكور لابى حنيفة رحمه الله فى مسئلة الفاكهة طريقة فى مسئلة الادام وهى ما اذا حلف ولا يأكل اداما ولا نية له انه يقع على ما يصطبغ به مثل الخل والزيت واللبن دون الجبن والبيض واللحم والسمك فى قول ابى حنيفة وهو الظاهر من مذهب ابى يوسف رحمهما الله لان الادام اسم لما يطيب الخبز ويصلحه فكان اسما لما يتبع الخبز ومدار التركيب يدل على الموافقة والملاءمة يقال ادم الله بينكما وآدم اى اصلح والف • وفى الحديث لو نظرت اليها فانه احرى ان يؤدم بينكما • يعنى ان يكون بينكما المحبة والاتفاق وكمال التبعية والموافقة فيما يختلط بالخبز ولا يحتاج فيه الى الحمل قصدا ولا الى المضغ والابتلاع كذلك وكالخل وكذا كل ما يصطبغ بهذه الصفة فاما اللحم والجبن والبيض وامثالها فتحمل مع الخبز ويقع عليها المضغ والابتلاع قصدا فيكون اصلا من هذا الوجه فكانت قاصرة فى معنى التبعية فلا تدخل تحت مطلق اسم الادام من غير نية وعند محمد رحمه الله يحنث فى هذه الاشياء ايضا وهو رواية عن ابى يوسف فى الامالى لما ذكرنا ان الادام مشتق من المؤادمة وهى الموافقة فما يؤكل مع الخبز غالبا فهو موافق له فيكون اداما وقال عليه السلام • سيد ادام اهل الجنة اللحم • واخذ لقمة بيمينه وتمرة بشماله فقال • هذه ادام هذه • فعرفنا ان ما يوافق الخبز فى الغالب ادام الا انا خصصنا منه ما يؤكل غالبا وحده كالبطيخ والتمر والعنب لان الادام تبع فما يؤكل وحده غالبا لا يكون تبعا فاما الجبن والبيض واللحم فلا يؤكل وحده غالبا فكان اداما كذا فى المبسوط • ثم ما ذكر الشيخ ههنا عبارة كتاب الايمان وفى الجامع الصغير بهذه العبارة • حلف لا يأتدم بادام قال الادام كل شئ يصطبغ به • قال الفقيه ابو جعفر فى كشف الغوامض فعلى ما ذكر فى الجامع لو اكل الادام وحده لا يحنث لان الائتدام به ان يأكل الخبز به وعلى عبارة كتاب الايمان يحنث لانه قد اكله وان كان قد اكله وحده فان اسم الادام يلزمه اكله وحده او مع الخبز قوله (وعن ابى يوسف رحمه الله روايتان فى هذه المسئلة) اى فى مسئلة الادام دون الفاكهة والفرق له على احديهما شيوع اطلاق اسم الفاكهة على العنب والرطب والرمان حقيقة وعرفا ووجود معنى التنعم فيها وعدم شيوع اطلاق اسم الادام على البيض واللحم والجبن الا ترى ان الادام يسمى صبغا لان الخبز يغمس فيه ويلون به وهذا المعنى لم يوجد فى هذه الاشياء فلم يكمل فيه معنى التبعية قوله (تركت حقيقة الامر) اى حقيقة قوله

والاسم ناقص مقيد فى المعنى فلم يتناول الكامل وكذلك طريقه فيمن حلف لا يأكل اداما انه يقع على ما يتبع الخبز لان الادام اسم للتابع فلم يجز ان يتناول ماهو اصل من وجه وهو اللحم والجبن والبيض وعند محمد يحنث فى ذلك كما فى المسئلة الاولى وعن ابى يوسف رحمه الله روايتان فى هذه المسئلة واما الثابت بسياق النظم فمثل قول الله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر انا اعتدنا للظالمين نارا تركت حقيقة الامر والتخيير بقوله عز وجل انا اعتدنا للظالمين نارا وحمل على الانكار والتوبيخ مجازا

فيتأدى به الكفارة * وهذا بخلاف المدبر وام الولد حيث يدخل كل واحد منهما في عموم قوله كل مملوك لي حر ولا تتأدى بهما الكفارة لان الملك فيهما كامل اذ المولى يملكهما يدا ورقبة ويملك استغلالهما واستكسابهما ووطئ المدبرة وام الولد فكان كل واحد منهما مملوكا من كل وجه فيدخل في عموم قوله كل مملوك لي لكن الرق فيهما ناقص لان ماثبت من جهة العتق لا يحتمل الفسخ بوجه فلا تتأدى بهما الكفارة قوله (لا يتناول المبتوتة المتعدة) يعني من غير نية لما قلنا من معنى القصور فانها امرأته من وجه لبقاء ملك اليد والدواعي فلا يدخل ولو طلقها صح الطلاق ايضا دون وجه لزوال اصل ملك النكاح حتى حرم الوطئ والدواعي فلا يدخل تحت مطلق الاسم من غير نية * وفائدة القيدين انها لو كانت مطلقة رجعية تدخل من غير نية لبقاء النكاح والحل ولو كانت منقضية العدة لا تدخل وان نوى لبطلان النكاح بالكلية * فصار العام اى قوله لحما الواقع في موضع النفي وقوله كل مملوك وكل امرأة * مخصوصا اى مخصوصا منه فصار شبيها بالمجاز قوله (ومن هذا القسم ماينعكس) اى ومن الترك الثابت بدلالة اللفظ ماهو على عكس ماذكرنا من المسائل فان الحقيقة تركت فيما ذكرنا باعتبار النقصان والقصور لان اصل الاشتقاق يدل على الكمال وههنا تركت الحقيقة باعتبار الكمال لان اصل الاشتقاق يدل على النقصان والتبعية * اذا حلف لا يأكل فاكهة ولا نية له لم يحنث بأكل الرطب والعنب والرمان عند ابي حنيفة وعندهما يحنث بأكلها وهو قول الشافعي وان نواها عند الحلف يحنث بالاجماع كذا في التحفة * قالوا ان الفاكهة مايؤكل على سبيل التفكه وهو التنعم وهذه الاشياء اكمل مايكون من ذلك ومطلق الاسم يتناول الكامل وكذا الفاكهة مايقدم بين يدي الضيفان للتفكه به لا للشبع والرمان والرطب والعنب من انفس ذلك كالتين * وابو حنيفة رحمه الله يقول هذه الاشياء غير الفاكهة قال تعالى * فيهما فاكهة ونخل ورمان * وقال جل ذكره * فانبتنا فيها حبا وعنبا وقضبا وزيتونا ونخلا وحدائق غلبا وفاكهة وابا * فتارة عطف الفاكهة على هذه الاشياء وتارة عطف هذه الاشياء عليها والشيء لا يعطف على نفسه مع انه مذكور في موضع المنة ولا يليق بالحكمة ذكر الشيء الواحد في موضع المنة بلفظين ولان الفاكهة اسم مشتق من التفكه وهو التنعم قال الله تعالى * انقلبوا فاكهين * اى ناعمين والتنعم زائد على مابه القوام والبقاء والرطب والعنب يتعلق بهما القوام وقد يجتزأ بهما في بعض المواضع والرمان في معنى الدواء قد يقع به القوام ايضا وهو قوت من جملة التوابل اذا يبس * واذا كان كذلك اى كان الامر كما ذكرنا * كان فيها اى في هذه الاشياء الثلاثة وصف زائد وهو الغذائية وقوام البدن بها فلهذه الزيادة لا يتناولها مطلق اسم الفاكهة كما ان مطلق اسم اللحم لا يتناول لحم السمك والجراد للنقصان * ولا يلزم دخول الطرار تحت اسم السارق وان كان في فعله وصف زائد وهو القاطع من اليقظان لانا اثبتنا الحكم فيه بدلالة النص من غير مناقضة تلزم فان ملك الزيادة مكملة لمعنى السرقة كالضرب والشتم كل واحد مكمل لمعنى الايذاء فاما الاسم ههنا فواقع على ماهو تبع والزيادة ههنا مغيرة لمعناه وهو التبعية اذ الاصالة تنافي التبعية فلذلك لا يصح دخول هذه الاشياء تحت مطلق الاسم * ويؤيده ماذكر الشيخ في شرح التقويم ان كمال المعنى فيه اى في التمر اخرجه

لا يتناول المبتوتة المعتدة لما قلنا فصار مخصوصا والمخصوص شبه بالمجاز ومن هذا القسم ماينعكس وذلك مثل رجل حلف لا يأكل فاكهة لم يحنث عند ابي حنيفة رحمه الله بأكل الرطب والرمان والعنب وقالا يحنث لان الاسم مطلق فيتناول الكامل منه وقال ابو حنيفة الفاكهة اسم للتوابع لانه من تفكه مأخوذ وهو التنعم قال الله تعالى انقلبوا فكهين اى ناعمين وذلك امر زائد على مايقع به القوام وهو الغذاء فصار تابعا والرطب والعنب قد يصلحان للغذاء وقد يقع بهما القوام والرمان قد يقع به القوام لما فيه من معنى الادوية واذا كان كذلك كان فيهما وصف زائد

المتكلم لان من المعلوم انه اخرج الكلام مخرج الجواب لكلام الداعي وانه قصد ما دعاه الى تغدي الغذاء الذي بين يديه لا الى غيره فيتقيد به واذا تقيد كلام الداعي به يتقيد الجواب به ايضا لانه بنى عليه وصار كأنه قال والله لا اتغدى الغذاء الذي دعوتني اليه وقس على ماذكرنا مسئلة الخروج * ومن امثلته ما لو قالت له زوجته انك تغتسل في هذه الدار الليلة من الجنابة فقال ان اغتسلت فعبدي حر وسيأتي بيانه * وهذا النوع من اليمين سبق به ابو حنيفة رحمه الله ولم يسبق به وكانوا يقولون قبل ذلك اليمين مؤبدة كقوله لا افعل كذا او موقتة كقوله لا افعل اليوم كذا فاخرج ابو حنيفة قسما ثالثا وهو ما يكون مؤبدا لفظا وموقتا معنى واخذه من حديث جابر وابنه حيث دعيا الى نصرة انسان فحلفا ان لا ينصراه ثم نصراه بعد ذلك ولم يحنثا وبناء الكلام على ما هو معلوم من مقصود المتكلم اصل في الشروع والعرف لما بينا في قوله تعالى واستفزز من استطعت انه محمول على الاقدار والتمكين لاستحالة الامر بالمعصية من الله تعالى ولاتفاقهم على ان قول الداعي اللهم اغفر لي التماس لا امر لمعنى في المتكلم وهو ان العبد ليس له ولاية الالزام فكان المقصود منه الالتماس ضرورة قوله (على الفور) اي على الحال وهو في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت فاستعير للسرعة ثم سميت به الحالة التي لا ريث فيها ولا لبث فقيل جاء فلان من فوره اي من ساعته وفي الصحاح ذهبت في حاجة ثم اتيت فلانا من فوري اي قبل ان اسكن والتحقيق الاول كذا في المغرب قوله (قوله تعالى لا يستوي الاعمى والبصير) حقيقة للعموم لان المصدر الثابت بدلالة الفعل عليه لغة نكرة في موضع النفي فتعم الا ان العمل بعمومها متعذر لوجود المساواة بينهما في كثير من الصفات مثل الانسانية والعقل والذكورة وغيرها فوجب الاقتصار على البعض لنبوة المحل عن قبول العموم ثم اختلف فيه فذهب اصحابنا الى ان ذلك البعض ما دل عليه فحوى الكلام وهو نفي المساواة في البصر في هذا النظير ونفي المساواة في الفوز في قوله تعالى لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة ، وذهب اصحاب الشافعي الى نفي المساواة بينهما على العموم فيما امكن القول به متمسكين بان العمل بالعموم واجب مهما امكن فاذا تعذر العمل به في بعض الافراد لم يلزم منه سقوط العمل به فيما بقي كالعام الذي خص منه الا ترى الى قوله تعالى * خالق كل شيء * لما لم يمكن العمل بعمومه بدلالة العقل فان ذات الله تعالى وصفاته لم يدخل تحته بقي فيما وراء ذلك على العموم ولنا ان هذا الكلام لما لم يقبل العموم لعدم صدوره في محل العموم لم ينعقد للعموم اصلا لان الشيء ينتفي بانتفاء محله وصار كأنه قيل انهما لا يستويان في بعض الصفات فكان في معنى المجمل فيجب الاقتصار على ما دل عليه صيغة النص وعلى ما يتيقن به انه مراد بخلاف العام الذي خص منه لانه قد انعقد للعموم ثم خص بعض الافراد بمعارض لحقه بطريق المعارضة فيقتصر على قدر المعارض فيبقى ما وراءه على العموم ؛ وفائدة الاختلاف تظهر في ان المسلم لا يقتل بالذمي عنده * وان ديته لا يكون كدية المسلم * وان استيلاء الكافر على مال المسلم لا يكون سبب الملك كاستيلاء المسلم على ماله لقوله تعالى * لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنه * والقول

على الفور لما قلنا ومثاله كثير واما الثابت بدلالة محل الكلام فمثل قوله تعالى وما يستوي الاعمى والبصير سقط عمومه وذلك حقيقة لان محل الكلام وهو الخبر عنه لا يحتمله لان وجوه الاستواء قائمة فوجب الاقتصار على ما دلت عليه صيغة الكلام

فان قال انت آمن
ستعلم مايلقى لم يكن
امانا ولو قال انزل
ان كنت رجلا لم
يكن امانا ولو قال
لرجل طلق امرأتي
ان كنت رجلا او ان
قدرت او اصنع
في مالي ماشئت ان
كنت رجلا لم يكن
توكيلا وقال رجل
لرجل لي عليك الف
درهم فقال الرجل
لك علي الف درهم
ما ابعدك لم يكن
اقراراً وصار
الكلام للتوبيخ
بدلالة سياق نظمه
واما الثابت بدلالة
من قبل المتكلم فمثل
قول الله تعالى
واستفزز من
استطعت منهم
بصوتك انه لما استحال
منه الامر بالمعصية
والكفر حمل على
امكان الفعل واقداره
عليه مجازا لان الامر
للايجاب فكان من
المعنيين اتصال
ومثاله من دعي الى
غذاء فحلف لا يتغذى
انه يتعلق به لما في

فليؤمن متروكة ههنا بقرينة فمن شاء وحقيقة قوله فليكفر متروكة بدلالة العقل وبقرينة قوله * انا
اعتدنا للظالمين * اي للذين عبدوا غير الله نارا وكذا تركت حقيقة التخيير بهذه القرينة لان موجبه
رفع المأثم وهذه القرينة لاتناسبه * وحمل اي الامر في قوله * فليكفر * على الانكار اي على ان
المقصود منه الانكار والرد على من صدر منه الكفر * والتوبيخ اي التهديد والوعيد كما في قوله
تعالى * اعملوا ما شئتم انه بما تعملون بصير * مجازا اي بطريق المجاز لانه مستعمل في غير موضوعه
لمناسبة * وبيان ذلك ان موضوعه الاصلي هو الطلب وفائدته اما ان يكون راجعة الى الآمر
كقولك خط لي هذا الثوب او احمل لي هذا الطعام او الى المأمور كقولك البس هذا الثوب او كل
هذا الطعام ثم الامر الذي يرجع نفعه الى المأمور اولى بالامتثال والقبول من غيره فمتى قابله
المأمور بالرد والعصيان فذلك يوهم للآمر انه انما رد وعصى لظنه ان نفعه يعود الى الآمر فيطلب
منه ضد المطلوب الاول ويأمره بالاستدامة على العصيان والاستمرار على الرد لمعنيين احدهما
تنزيه نفسه عن عود فائدة المأمور به اليه اذ لو كانت راجعة اليه لما دفعها بطلب ضدها لانه خلاف
الطبع والعقل والثاني انه لما خالف امره ابغض الآمر فطلب منه ما يستحق به العقوبة العظمى
لما لم يمتثل ما يستجلب المثوبة الحسنى فصار معناه اني اطلب منك العصيان لتستحق به الخسران
ولهذا لا يرد الامر بمعنى التهديد الا وقد سبقه امر واجب الامتثال به وقد تلقاه المأمور
بالعصيان فهذا هو المجوز لاستعمال هذه الصيغة في الانكار والتوبيخ وكلام الله تعالى نزل على
اساليب استعمالات الناس فلذلك ورد فيه الامر بمعنى التوبيخ * وذكر في بعض الشروح ان
هذا من قبيل ذكر الضد وارادة الاخر لمعاقبة بينهما اذ المراد من مثل هذا الامر النهي وهذا وجه
حسن قوله (قول الله تعالى واستفزز من استطعت منهم بصوتك) اي استزل او حرك من استطعت
منهم بوسوستك ودعائك الى الشر * انه لما استحال منه الامر بالمعصية لان الامر لطلب الوجود
من قبل المأمور وذلك يستحيل ههنا لانه جل جلاله كريم حكيم لا يليق بكرمه وحكمته ان
يطلب من عدوه ابليس ان يستفز عباده * حمل على امكان الفعل اي تمكينه منه واقداره اي جعله
قادرا عليه مجازا بطريق ان الامر الموجب يقتضي تمكن العبد من الفعل وقدرته عليه اعني
قدرة سلامة الآلات وصحة الاسباب لان تكليف ما ليس في الوسع غير جائز فاستعير الامر
للاقدار والتمكين الذي هو من لوازم الامر كاستعارة الاسد للشجاع فصار المعنى اني امكنتك
واقدرتك على تهييجهم ودعائهم الى الشر * وقوله لان الامر للايجاب او للايجاد كما في بعض النسخ
فكان بين المعنيين اي الايجاب والاقدار اتصال يشير الى ماذكرنا يعني لما كان الامر للايجاب ولا
ايجاب بدون القدرة كان بين الايجاب والاقدار اتصال لكون القدرة من لوازم صحة الايجاب
فيجوز استعارته للاقدار قوله (ومثاله) اي نظير ما تركت الحقيقة بدلالة حال المتكلم من
الفروع قوله والله لا اتغدى جوابا لمن دعاه الى الغداء فقال تعال تغد معي فان حقيقة هذا
الكلام للعموم لدلالته لغة على مصدر منكر واقع في موضع النفي اذ التقدير لا اتغدى تغديا
فيقتضي ان يحنث بكل تغد يوجد بعد كما لو قاله ابتداء الا ان هذه الحقيقة تركت بدلالة حال

يبتني على العزيمة والقصد والجواز والفساد الذي هو حكم يبتني على الاركان والشرائط
الى آخر ما ذكر في الكتاب وان ثبت اختلاف الحكمين صار مثل اللفظ المشترك كاسم
المولى والقرء فلا يجوز احتجاج الخصم بعمومه في اشتراط النية في الوضوء وفي عدم فساد
الصوم بالخطاء والاكراه حتى يقيم دليلا على ان المراد منه ليس الا ما يتعلق بالدنيا من الصحة
والفساد ولا يمكنه ذلك لان ما يتعلق بالاخرة وهو الثواب والمأثم مراد بالاجماع لان
استحقاق الثواب متعلق بالعزم والاثم في الخطاء والنسيان والاكراه مرفوع بالاتفاق
او يقيم دليلا على جواز العموم في المشترك ولا يمكنه ذلك ايضا لما مر في اول الكتاب
(فان قيل) لو كان المراد حكم الآخرة لا غير لم يكن لقوله من امتي فائدة لان [illegible]
في الآخرة عام جميع الامم اذ لا يجوز في الحكمة تعذيبهم (قلنا) ذلك مذهب المعتزلة فاما عند
اهل السنة فهي جائزة في الحكمة بدليل قوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا اذ
لو لم يكن الخطاء والنسيان جائزي المؤاخذة كان معنى الدعاء لا تجر علينا بالمؤاخذة لانهما
اذا لم تجز المؤاخذة فيهما لا تجوز المؤاخذة فيه جور وفساده ظاهر قوله (صار الاسم) اي
اسم العمل والخطاء واخواته بعد صيرورته مجازا حيث اريد به غيره وهو الحكم مشتركا
اي في معنى المشترك لان ما هو مراد منه وهو الحكم مشترك قوله (وحكم المأثم)
اي حكم هو مأثم على هذا يعني كان الثواب ينفصل عن الجواز في مسئلة المتوضي بالماء النجس
من غير علم فكذلك الاثم ينفصل عن الفساد كمن صلى مرائيا مراعيا للشرائط والاركان
يستوجب الاثم من غير فساد وكالكلام في الصلوة ناسيا او مخطئا تحقق الفساد من غير اثم
هذا تقرير كلام الشيخ وفيه نوع اشتباه فان الاشتراك الذي لا يجري العموم فيه هو الاشتراك
اللفظي بان يكون اللفظ موضوعا بازاء كل واحد من المعاني الداخلة تحته قصدا كاسم القرء
والعين على ما مر في اول الكتاب دون الاشتراك المعنوي فان العموم يجري فيه بالاتفاق
وذلك بان يكون اللفظ موضوعا بازاء معنى يعم ذلك المعنى اشياء مختلفة كاسم الحيوان يتناول
الانسان والفرس وسائر انواعه بالمعنى العام وهو التحرك بالارادة وكاسم الشيء يتناول
المتضادات بمعنى الوجود وكاسم اللون يتناول السواد والبياض وغيرهما باعتبار معنى اللونية
والحكم من هذا القبيل لان حكم الشيء هو الاثر الثابت به فيتناول الجواز والفساد والثواب
والمأثم بهذا المعنى العام لا بكونه موضوعا بازاء كل واحد من المعاني المنتظمة تحته فكان من قبيل
الشيء والحيوان لا من قبيل العين والقرء الا ترى انه يتناول الثواب والمأثم لا باعتبار كونه ثوابا واثما
بل باعتبار كونه اثرا ثابتا بالفعل كالشيء يتناول الماء والنار باعتبار الوجود لا باعتبار كونه مرطبا
او محرقا وما ذكر في بعض الشروح انه من قبيل العين لليبنوع والشمس لا من قبيل الشيء لان
الحكم يتناول الجواز والفساد والثواب والمأثم قصدا لان هذه احكام شرعية كالعين يتناول
الينبوع والشمس قصدا فكان مشتركا لفظيا تحكم اذ لا نقل فيه ولا دليل عليه واعلم ان القاضي
الامام ابا زيد رحمه الله لم يفرق بين المقتضى والمحذوف كما هو مذهب عامة اهل الاصول

الا ترى ان الجواز والصحة يتعلق بركنه وشرطه والثواب او المأثم يتعلق بصحة عزيمته فان من توضأ بالماء النجس ولم يعلم حتى صلى ومضى على ذلك ولم يكن مقصرا لم يجز في الحكم لفقد شرطه واستحق الثواب لصحة عزيمته واذا صار الحكم مختلفين صار الاسم بعد صيرورته مجازا مشتركا فسقط العمل به حتى يقوم الدليل على احد الوجهين بعينه اولا وكذلك حكم المأثم على هذا فصار هذا كاسم المولى والقرء وسائر الاسماء المشتركة

حتى اذا قبل زيد مثلك لم يثبت عمومه الا ان يقبل المحل العموم مثل قول علي رضي الله عنه في اهل الذمة انما بذلوا الجزية ليكون دماؤهم كدمائنا واموالهم كاموالنا فان هذا عام عندنا لان المحل يحتمله ومن هذا الباب قول النبي عليه السلام انما الاعمال بالنيات ورفع الخطاء والنسيان سقطت حقيقته لان المحل لا يحتمله من قبل ان غير الخطاء غير مرفوع بل هو متصور فسقط حقيقته وصار ذكر الخطاء والعمل مجازا عن حكمه وموجبه * وموجبه نوعان مختلفان احدهما الثواب في الاعمال التي تفتقر الى النية والمأثم في المحرمات والثاني الحكم المشروع فيه من الجواز والفساد وغير ذلك وهذان معنيان مختلفان

بانتفاء المساواة في حق هذه الاحكام ممكن فوجب القول به * وعندنا نفي المساواة مختص بالفوز بقوله جل ذكره * اصحاب الجنة هم الفائزون * فلا يظهر في حق هذه الاحكام الا ترى ان نفي المساواة في قوله تعالى * لا يستوي الاعمى والبصير * لم يظهر في حق هذه الاحكام حتى يقتصر البصير بالاعمى ويستويان في الدية والاستيلاء لاختصاصه بالبصر فكذا هذا قوله (وهو التغاير في البصر) المراد والله اعلم عمى القلب وبصره لان ذكر القضية المعلومة في ذهن كل احد غير مستحسن * ويؤيده ما ذكر في التفسير وما يستوي الاعمى اى المشرك الذي لا يبصر الرشد * والبصير اى المؤمن الذي يبصره قوله (وكذلك كاف التشبيه) يعني كما ان نفي المساواة والمماثلة لا يوجب العموم عند نبوة المحل عنه فكذلك اثبات المماثلة بذكر حرف التشبيه او بلفظ المثل او بغيرهما لا يوجب العموم عند نبوة المحل ايضا فيحمل على ما هو المتيقن مثاله ما روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت * سارق امواتنا كسارق احيائنا * لا يمكن القول فيه بالعموم لانتفاء المماثلة والمساواة بينهما من وجوه كثيرة فيحمل على ما هو المتيقن وهو الاثم في الاخرة دون حكم الدنيا هو القطع * الا اذا قبل المحل العموم فيجب القول به حينئذ لارتفاع المانع * لان المحل يحتمله اذ المماثلة ثابتة من كل وجه حسا وطبعا وكذا يثبت حكما لان الغرض من التشبيه اثبات المماثلة في الحكم فيكون عاما * ورأيت في حاشية انا انما عملنا بالعموم في حديث علي رضي الله عنه لان فيه حقن الدم ولم نعمل بالعموم في حديث عائشة رضي الله عنها لان فيه اثبات الحد والحد يحتال لدرئه لا لاثباته قوله (ومن هذا الباب) اى ومما تركت الحقيقة فيه بدلالة محل الكلام قوله عليه السلام * انما الاعمال بالنيات * وقوله عليه السلام * رفع عن امتي الخطاء والنسيان * وما استكرهوا عليه فان ظاهر هذا الكلام يقتضي ان لا يوجد العمل الا بالنية نظرا الى كلمة الحصر وان لا يوجد الخطاء والنسيان والاكراه اصلا نظرا الى استناد الارتفاع الى ما هو محلى باللام المستغرق للجنس وقد نرى ان العمل يوجد بلا نية وكذا يوجد الخطاء والنسيان والاكراه فعرفنا بنبوة محل الكلام وهو العمل والخطاء واخواته عن قبول الحقيقة انها ساقطة وليست بمرادة وان العمل في حديث النية والخطاء والنسيان والاكراه في حديث الرفع مجاز وكناية عن الحكم بطريق اطلاق اسم الشيء على موجبه او بطريق حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه كما في قوله تعالى * واسأل القرية * فصار كأنه قيل حكم الاعمال بالنيات ورفع حكم الخطاء * ثم ما صار هذا الكلام عبارة عنه وهو الحكم له معنيان مختلفان * احدهما ما يتعلق بالاخرة وهو الثواب في الاعمال التي يحتاج الى النية على ما تضمنه الحديث الاول والاثم في الافعال المحرمة على ما دل عليه الحديث الثاني فانه ورد في المحرمات * والثاني ما يتعلق بالدنيا وهو الحكم المشروع في ذلك المحل مثل الجواز في الاعمال المنوية والفساد في الافعال المحرمة * وغير ذلك من الندب والكراهة والاساءة * والدليل على اختلاف المعنيين ان الثواب على العمل الذي هو عبادة والاثم في العمل الذي هو محرم

اطلع على اعرف اهل اللغة ومارس الفاظ العرب لايتبادر الى فهمه عند قول القائل لغيره حرمت عليك الطعام والشراب وحرمت عليك النساء سوى تحريم الاكل والشرب فى الطعام والشراب وتحريم الوطئ والاستمتاع فى النساء ولايختالجه شك فى ان هذا التحريم ليس بتحريم لنفس العين وانه تحريم الفعل المقصود فلايكون مجملا وصار كانه قيل حرم عليكم نكاح امهاتكم او الاستمتاع بهن وحرم عليكم اكل الميتة واحل لكم اكل الطيبات وحرم عليكم شرب الخمر لعينه . قال عبد القاهر البغدادى فى اصول الفقه ان الامة باسرها اجمعت قبل هذه الطائفة من القدرية على ان الله سبحانه وتعالى قد دل على تحريم وطئ الامهات والبنات وتحريم الميتة والدم وتحليل اكل النعم بهذه الآيات اجماعا لاريب فيه ويكفرون المتأول لها ويقولون انما حكمنا بكفره لتأويله نصا لايحتمل الا على معنى واحد ولايحتجون عليه الا بظواهر هذه الآيات والمخالف فى ان هذا دليل ثابت غير محتمل مكذب الامة ولافرق بين مخالفة الامة فى ان المراد بهذه الآيات ماذكرنا وبين خلافها فى تحريم الامهات والبنات والميتة والدم فمن اجاز احدهما لزمه تجويز الآخر قال ومما يدل عليه ان اللفظ اذا احتمل معنيين وبطل بدليل العقل احدهما وجب المصير الى الآخر ولم يجز التوقف فيه وقد ورد لفظ التحريم والتحليل متعلقا بالاعيان التى لايصح كونها من افعالنا ولايصح النهى عنها او جودها تعين القسم الآخر وهو رجوع التحريم والتحليل الى تصرفنا فيها ولم يكن للتوقف فيهما معنى مع صحة احد القسمين وبطلان الآخر ولكنا نقول يصح وصف العين بالحرمة حقيقة كما يصح وصف الفعل بها ومعنى اتصافها بها خروجها من ان يكون محلا للفعل شرعا كما ان معنى وصف الفعل بالحرمة خروجه من الاعتبار شرعا فاذا امكن العمل بحقيقته لامعنى للاضمار لانه ضرورى يصار اليه عند تعذر العمل بظاهر اللفظ ولان الحرمة عبارة عن المنع قال تعالى « وحرمنا عليه المراضع » اى منعنا وقال جل جلاله « قالوا ان الله حرمهما على الكافرين » اى منعهم شراب الجنة وطعامها ، ومنه حرم مكة لمنع الناس عن الاصطياد فيه وغيره « وحريم البئر لمنع الغير عن التصرف فى حواليها فوصف الفعل بالحرمة على معنى ان العبد منع عن اكتسابه وتحصيله فيصير العبد ممنوعا والفعل ممنوعا عنه وتوصف العين بالحرمة على معنى ان العين منعت عن العبد تصرفا فيها فيصير العين ممنوعة والعبد ممنوعا عنها فعرفنا ان وصف العين بالحرمة صحيح وان المنع نوعان منع الرجل عن الشئ كقولك لغلامك لاتأكل هذا الخبز وهو موضوع بين يديه ومنع الشئ عن الرجل بان رفع الخبز من بين يديه او اكل فاذا اضيف التحريم الى الفعل كان من قبيل النوع الاول واذا اضيف الى العين كان من النوع الثانى ونظيرهما الحفظ والحماية فان الحماية ان يظهر اثرها فى المحمى بدفع الاغيار عنه ويكون فعل الحامى فى القاصد لذلك المحمى لافى عينه فيبقى المحمى على اصل الصيانة والحفظ ان يظهر اثره فى المحفوظ بصنع فى المحفوظ لافى دفع القاصد الا ان اندفاع القاصد عنه لعدم امكان الوصول اليه فيحصل الصيانة ومنه قول الشاعر « شعر » الاذهب المحافظ والمحامى « ومانع ضيمها يوم الخصام » ذكر هذين الامرين جميعا فكان المقصود حاصلا فى الحالين وهو الصيانة ودفع الضرر عن صاحب المال لكن بطريقين مختلفين كذلك مانحن فيه كذا فى شرح التأويلات وهذا النوع من التحريم فى غاية التوكيد لانتفاء الفعل فيه

وجعل هذين الحديثين من نظائر المقتضى فقال فى حديث الرفع عين هذه الاشياء غير مرفوعة اذ لو اريد عينها لصار كذبا وهذا لايجوز على صاحب الشرع فاقتضى ضرورة زيادةً وهى الحكم ليصير مفيدا وصار المرفوع حكمها وثبت رفع الحكم عاما عند الشافعى فى الدنيا والاخرة حتى بطل طلاق المكره والمخطئ ولم يفسد الصوم بالاكل مخطئا لان المقتضى له عموم عنده وعندنا يرتفع حكم الاخرة لاغير لان بذلك القدر يصير مفيدا فيزول الضرورة فلا يتعدى الى حكم آخر لان المقتضى لاعموم له ؛ وقال فى حديث النية لما ثبت حكم الآخرة مرادا وبه يصير الكلام مفيدا لم يتعد الى ماوراءه وصار كأنه قال انما ثواب الاعمال بالنيات هذا معنى كلامه رحمه الله ؛ ولما خالفه الشيخ المصنف وشمس الائمة رحمهما الله فى المحذوف وفرقا بين المحذوف والمقتضى وجوزا عموم المحذوف دون المقتضى والحديثان من قبيل المحذوف دون المقتضى على اصلهما اضطرا الى تخريج الحديثين على وجه لايرد نقضا على ما اختارا من جواز عموم المحذوف فبنيا انتفاء العموم فيهما على الاشتراك دون الاقتضاء وفيه من التمحل ماترى ؛ وقد كنت فيه برهة من الزمان فلم يتضح لى وجه يعتمد عليه وراجعت الفحول فلم يشيروا على بجواب شاف وهو اعلم بالحقيقة قوله (ومن الناس من ظن) ؛ اختلفوا فى التحريم والتحليل المضافين الى الاعيان مثل قوله تعالى : حرمت عليكم امهاتكم ؛ حرمت عليكم الميتة ؛ احلت لكم بهيمة الانعام ؛ وقوله عليه السلام : حرمت الخمر لعينها ؛ احلت لنا ميتتان ؛ على ثلاثة اقوال فذهب الشيخ المصنف وشمس الائمة وصاحب الميزان ومن تابعهم الى ان ذلك بطريق الحقيقة كالتحريم والتحليل المضافين الى الفعل فيوصف المحل اولا بالحرمة ثم تثبت حرمة الفعل بناء عليه فيثبت التحريم عاما ؛ وذهب بعض اصحابنا العراقيين منهم الشيخ ابو الحسن الكرخى ومن تابعه الى ان المراد تحريم الفعل او تحليله لاغير واليه ذهب عامة المعتزلة ؛ وذهب قوم من نوابت القدرية كابى عبد الله البصرى واصحاب ابى هاشم الى انه مجمل وان الاحتجاج فى تحريم وطئ الامهات وتحريم اكل الميتة والدم واباحة اكل لحوم الانعام بهذه الآيات غير صحيح تمسكت هذه الطائفة بان القول بثبوت التحريم والتحليل على العموم بحيث يوصف العين والفعل جميعا بهما متعذر وبهذه النسبة اورد الشيخ هذه المسئلة فى هذا الباب وذلك لان الحل والحرمة لايكونان وصفين للاعيان لانهما من التكليف الذى هو متوقف على القدرة ولهذا يتعلق بهما الثواب والعقاب والاعيان ليست بمقدورة لنا فلا تصلح متعلقة للتحريم والتحليل وانما يتعلقان بالافعال المقدورة لنا وهى الافعال الاختيارية واذا كان كذلك لابد من اضمار فعل يكون هو متعلق التحريم والتحليل حذرا من اهمال الخطاب ولايمكن اضمار جميع الافعال المتعلقة بالعين لان الاضمار خلاف الاصل والضرورة تندفع بمادون الجميع فوجب الاقتصار على البعض ثم ذلك البعض غير متعين لعدم دلالة اللفظ عليه فكان مجملا ؛ وتمسك الفريق الثانى بان العرف يدل قطعا على ان المراد من ذلك تحريم الفعل المقصود منه فان من

ومن الناس من ظن ان التحريم المضاف الى الاعيان مثل المحارم والخمر مجاز لما هو من صفات الفعل فيصير وصف العين به مجازا وهذا غلط عظيم لان التحريم اذا اضيف الى العين

بتوفيق الله جل جلاله تستزد به تبصرا في درك اسراره ستورعاته، وتستفد به تبحرا في الوقوف على عجايبه مستبدعاته ان شاء الله سبحانه وتعالى • واعلم ان لفظ الحروف يطلق على الحروف التسعة والعشرين التي هي اصل تراكيب الكلام ويطلق على ما يوصل معاني الافعال الى الاسماء وعلى ما يدل بنفسه على معنى في غيره على ما فسر في علم النحو بان الحرف ما دل على معنى في غيره ويسمى الاول حروف التهجي اي التعدد من هجى الحروف اذا عددها والثاني حروف المعاني لما ذكرنا من ايصالها معاني الافعال الى الاسماء او لدلالتها على معنى فان الباء في قولك مررت بزيد حرف معنى لدلالتها على الالصاق بخلاف الباء في بكر وبشر فانها لا تدل على معنى وكذا الهمزة في ازيد حرف معنى بخلافها في احد وكذا من في قولك اخذت من زيد حرف معنى بخلافه في منوال ثم اطلاق لفظ الحروف ههنا على المذكور في الباب بطريق التغليب لان بعض ما ذكر في هذا الباب اسماء مثل كل ومتى ومن واذا وغيرها لكن لما كان اكثرها حروفا سمي الجمع بهذا الاسم قوله (حروف العطف) العطف في اللغة الثني والرد يقال عطف العود اذا ثناه ورده الى الاخر فالعطف في الكلام ان يرد احد المفردين الى الاخر فيما حكمت عليه او احدى الجملتين الى الاخرى في الحصول • وفائدته الاختصار واثبات المشاركة • واصل هذا القسم الواو لان العطف لاثبات المشاركة ودلالة الواو على مجرد الاشتراك وسائر حروف العطف يدل على معنى زائد على الاشتراك فان الفاء يوجب الترتيب معه وثم يوجب التراخي معه فلما كانت في تلك الحروف زيادة على حكم العطف صارت كالمركبة معنى والواو مفرد والمفرد قبل المركب والحاصل ان العطف لما كان عبارة عن الاشتراك والواو متمحضة لافادة هذا المعنى دون غيره صارت اصلا في العطف قوله (وهي عندنا لمطلق العطف) اي لمطلق الجمع من غير تعرض لمقارنة كما زعمه بعض اصحابنا على قول ابي يوسف ومحمد ولا ترتيب كما زعمه ذلك البعض على اصل ابي حنيفة وكما زعمه بعض اصحاب الشافعي • يعني انها تدل في عطف المفرد على المفرد على اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الحكم فقط من غير ان يدل على كونهما معا بالزمان او على تقدم احدهما على الاخر به وفي عطف الجملة على الجملة على اشتراكهما في الثبوت هذا هو مذهب جماهير العلماء من اهل اللغة وائمة الفتوى اي اهل الشرع • والفتى الشاب القوي الحدث واشتقاق الفتوى منه لانها جواب في حادثة او احداث حكم او تقوية لبيان مشكل كذا في المغرب • وقال بعض اصحاب الشافعي انها للترتيب ونقل ذلك عن الشافعي رحمه الله ايضا قال شمس الائمة وقد ذكر الشافعي ذلك في احكام القرآن • وفي القواطع نقل عن الشافعي انه قال في الوضوء بعد ذكر الاية ثم قال ومن خالف الترتيب الذي ذكره الله لم يجز وضوءه • وروي عن الفراء انها للترتيب حيث يستحيل الجمع اما في المفرد فكقولك زيدا راكعا وساجدا واما في الجملة فكقوله تعالى «اركعوا واسجدوا» قوله (واحتجوا) تمسك مثبتوا الترتيب بما روي ان الصحابة لما سألوا رسول الله صلى الله

حروف العطف وهي اكثرها وقوعا واصل هذا القسم الواو وهي عندنا لمطلق العطف من غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب وعلى هذا عامة اهل اللغة وائمة الفتوى وقال بعض اصحاب الشافعي ان الواو يوجب الترتيب حتى قالوا في قول الله تعالى «فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق» يوجب الترتيب واحتجوا بان النبي صلى الله عليه وسلم بدأ بالصفا في السعي وقال «نبدأ بما بدأ الله عز وجل» يريد به قوله تعالى «ان الصفا والمروة من شعائر الله» ففهم وجوب الترتيب

كان ذلك امارة لزومه وتحققه فكيف يكون مجازا لكن ﴿ ١٠٨ ﴾ التحريم نوعان تحريم يلاقى نفس الفعل

بالكلية وانقطاع تصوره اصلا فان من قال لعبده لاتشرب الماء الذى فى هذا الكوز يحتمل ان يشربه لبقاء المحل والقدرة عليه فاما اذا صبه المولى بعد النهى او شربه كان الانتفاء فيه اقوى لانقطاع ذلك الاحتمال بفوات المحل فاذا امكن تحقيق اضافة التحريم الى العين واتصافها بالحرمة بالطريق الذى قلنا كان جعل ذلك مجازا باعتبار عدم قبول المحل صفة الحرمة والحل كما زعموا خطأ فاحشا ، وذكر فى الميزان وانما انكرت المعتزلة حرمة الاعيان احترازا عن مناقضة مذهبهم الفاسد فى نفى خلق افعال العباد عن الله تعالى بقولهم ان منها مايوصف بالقبح والحرمة مثل الكفر والمعاصى ولا يجوز نسبة خلق القبيح الى الله تعالى فيلزمهم خلق الاعيان القبيحة المستقذرة من الانجاس والجعلان والخنافس والقردة والخنازير ونحوها فانكروا قبح الاعيان وقالوا انها ليست بقبيحة وانكروا المحسوس والثابت ببداية العقول وانكروا اتصافها بالحرمة ائلا يلزمهم اتصافها بالقبح فان كل محرم يكون موصوفا بالقبح وعندنا الاعيان نوعان قبيحة وحسنة كالافعال نوعان قبيحة وحسنة ونوع متوسط فى الاعيان لاينفر عنه الطباع ولا يميل اليه فيوصف بالحل والاباحة قوله (كان ذلك امارة لزومه وتحققه) يعنى اذا اضيف التحريم الى العين كان حرمة الفعل آكد والزم واللزوم من امارات الحقيقة حتى جعلنا الفارق بين الحقيقة والمجاز ان يكون الحقيقة لازمة لاتنفى والمجاز لايكون لازما وينفى فما يؤكد اللزوم كيف يكون مجازا ، لكن التحريم استدراك عن قوله فكيف يكون مجازا اى لايكون مجازا لكن يصير الفعل تابعا فى التحريم بخلاف ما اذا اضيف الى الفعل فانه يكون مقصودا بالتحريم

فيقام المحل مقام الفعل يعنى لما لم يثبت تحريم الفعل مقصودا اذ لم يذكر الفعل صريحا اقيم العين مقام الفعل فى اثبات حرمة الفعل لان العين لما اتصفت بالحرمة ثبتت حرمة الفعل ضرورة كما بينا ، او اقيمت مقامه فى الاتصاف بالحرمة لان الفعل لم يبق متصورا شرعا وهذا اى تحريم الفعل باخراج المحل عن المحلية فى نهاية التحقيق وان كان الفعل فيه تابعا لان نفى الفعل فيه وان كان تبعا اقوى من نفيه اذا كان مقصودا كما قررنا ، فاما ان يجعله اى التحريم المضاف الى العين مجازا فى العين ليصير الفعل فيها بالنظر الى اصله مشروعا لبقاء محله كأكل مال الغير ، فغلط فاحش لان فيه اخراج ما هو مقصود واصل وهو العين عن الاصالة واقامة ما هو تبع وهو الفعل مقامه ولان فيه ابقاء جهته للفعل فى الحل قوله (وشطر من مسائل الفقه) شطر كل شئ نصفه الا انه يستعمل فى البعض توسعا فى الكلام واستكثارا للقليل كما قال عليه السلام فى الحائض ، تقعد شطر عمرها ، اى بعضه ومثله فى التوسع قوله عليه السلام ، تعلموا الفرائض فانها نصف العلم ، كذا فى المغرب والله اعلم

مع كون المحل قابلا كأكل مال الغير والنوع الثانى ان يخرج المحل فى الشرع من ان يكون قابلا لذلك الفعل فينعدم الفعل من قبل عدم محله فيكون نسخا ويصير الفعل تابعا من هذا الوجه فيقام المحل مقام الفعل فينسب التحريم اليه ليعلم ان المحل لم يجعل صالحا له وهذا فى غاية التحقيق من الوجه الذى يصور فى جانب المحل لتوكيد النفى فاما ان يجعل مجازا ليصير مشروعا باصله فغلط فاحش ومما يتصل بهذا القسم حروف المعانى فانها تنقسم الى حقيقة ومجاز وشطر من مسائل الفقه مبنى على هذه الجملة وهذا الباب لبيان ما يتصل بها من الفروع والله اعلم

﴿ باب حروف المعانى ﴾

﴿ باب حروف ﴾ ﴿ المعانى ﴾

هذا باب دقيق المسلك ، لطيف المأخذ ، كثير الفوائد ، جم المحاسن ، جمع الشيخ رحمه الله فيه بين لطائف النحو ، ودقائق الفقه ، واستودع فيه غرائب المعانى ، وبدائع المبانى ، فاصغ لما يتلى عليك من بيان لطائف حقائقه ، واستمع لما يلقى اليك من كشف غوامض دقائقه ،

(بتوفيق) و من هذه الجملة

المقصود وهو تعريف ذواتهم فلذلك يقال جاءنى بكر وبشر وخالد فمفاد هذه الثلاثة مفاد الالفاظ الثلاثة التى ذكرت فى التطويل والتكرير المستكره وهذا الواو لمطلق الجمع بالاجماع ويكون الواو فى قوله جاءنى بكر وبشر وخالد كذلك ايضا لان هذه عين تلك كذا فى بعض الشروح قوله (وقالوا) اى اهل اللغة لاتأكل السمك وتشرب اللبن . قال الشيخ الامام عبدالقاهر اعلم ان النصب فى قولك لاتأكل السمك وتشرب اللبن باضمار ان والذى اوجب ذلك انهم لو ادخلوا مابعد الواو فى اعراب ماقبلها لاشتمل النهى على كل واحد من الفعلين وليس الغرض ذلك وانما المقصود النهى عن الجمع بينهما فلما لم يكن ادخال تشرب فى اعراب تأكل وجب ان تضمر ان وينزل قولك لاتأكل السمك منزلة لايكن منك اكل السمك ليكون تشرب مع تقدير ان مصدرا معطوفا على مثله نحو لايكن منك اكل السمك وشرب اللبن فحصل بهذا الاضمار معنى النهى عن الجمع بينهما وان احدهما مباح له وماذكر عن بعض البغداديين انه منصوب على الصرف فالمراد انهم لما قصدوا ان يكون الثانى غير داخل فى حكم الاول فصبوه صار العدول به عن المعنى الاول كأنه نصبه اذ كان سببا لاضمار ان فاما ان يراد ان النصب بنفس مخالفته للاول حتى كان عامله ذلك المعنى فلا قوله (ولو استعمل الفاء مكانه لبطل المراد) لان الغرض ههنا الجمع بين الشيئين ولا يراد ان يجعل الاكل سببا للشرب نحو ان تقول ان اكلت السمك شربت اللبن كما يكون ذلك فى قولك لاتنقطع عنا فنجفوك اى لايكن منك انقطاع فجفاء منا وكقولك لاتدن من الاسد فيأكلك اى انك ان دنوت منه اكلك ويصير دنوك سببا لاكله اياك وعليه قوله تعالى ، ولاتطغوا فيه فيحل عليكم غضبى ، اى لاتجاوزوا الحد فى اكل الطيبات فانكم ان فعلتم ذلك حل عليكم غضبى ويصير طغيانكم سبب حلول النار والغضب عليكم واذا كان المراد الجمع وجب اثبات على الواو دون الفاء لان الواو تدل على الجمع والفاء تدل على ان الثانى بعد الاول واذا ثبت ان الفاء لاتصلح فى موضع الواو كما لاتصلح الواو فى موضع الفاء فى قوله ان دخلت الدار وانت طالق علم ان كل واحدة منهما وضعت لمعنى على حدة وانها ليست للترتيب قوله (ومثله) اى مثل قوله لاتأكل السمك وتشرب اللبن قول الشاعر ؛ لاتنه عن خلق وتأتى مثله ؛ اى لاتكن منك نهى عن خلق واتيان بمثله اى لاتجمع بين هذين فالنهى عن خلق مباح له اذا لم يقترن باتيان مثله ؛ وماحكى عن الاصمعى انه كان ينشده باسكان الياء ويقول ان سماعى كذلك فوجهه ان تكون الياء فى تقدير النصب كقوله ؛ كأن ايديهن بالقاع القرق ؛ او يكون على الابتداء نحو لاتنه عن خلق وانت تأتى مثله ؛ وقبله ؛ ابدأ بنفسك فانهها عن غيها ؛ فاذا انتهت عنه فانت حكيم ؛ فهناك تقبل ان وعظت وتقتدى ؛ بالامر منك وينفع التعليم ؛ لاتنه عن خلق وتأتى مثله ؛ عار عليك اذا فعلت عظيم ؛ ومما تمسك به العامة قوله تعالى فى سورة البقرة ؛ وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة ؛ وقوله عز اسمه فى سورة الاعراف ؛ وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا ؛ والقصة واحدة امرا ومأمورا وزمانا

وقالوا لاتأكل السمك وتشرب اللبن معناه لاتجمع بينهما من غير تعرض لمقارنة او ترتيب فى الوجود ولو استعمل الفاء مكانه لبطل المراد ومثله قول الشاعر لاتنه عن خلق وتأتى مثله عار عليك اذا فعلت عظيم اى لاتجمع بينهما فهذا لبيان الوضع واما الثانى فلان كلام العرب اسماء وافعال وحروف

عليه وسلم ورضي عنهم عند السعي بين الصفا والمروة بايهما نبدأ وقد نزل قوله عز وجل * ان الصفا والمروة من شعائر الله * قال ابدؤا بما بدأ الله به * ففيه دليل على انها للترتيب من وجوه * احدها ان النبي صلى الله عليه وسلم فهم وجوب الترتيب حتى قال ابدؤا بكذا وانه عليه السلام كان اعلم باللسان وافصح العرب والعجم واليه اشير في الكتاب * والثاني انه عليه السلام نص على الترتيب عند اشتباهها عليهم انها للجمع او للترتيب فيثبت بتنصيصه عليه السلام انها للترتيب * والثالث انها لو كانت للجمع المطلق لما احتاجوا الى السؤال لانهم كانوا اهل لسان * ولا يعارض بانها لو كانت للترتيب لما احتاجوا الى السؤال ايضا لانهم يقولون بجواز ان يكون سؤالهم لتجويزهم اياها مستعملة في الجمع المطلق تجوزا بناء على الغالب قوله (ووجوب الترتيب) وتمسكوا ايضا بان الركوع مقدم على السجود بلا خلاف واستفيد هذا التقدم من الواو في قوله تعالى * يا ايها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا * فلو لم يكن الواو للترتيب لما استفيد ذلك منها * ومما تمسكوا به ان اعرابيا قال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فقال النبي عليه السلام * بئس خطيب القوم انت قل ومن عصى الله ورسوله فقد غوى * ولو كان الواو للجمع المطلق لما وقع الفرق بين العبارتين قوله (وهذا حكم) ابتداء دليل العامة اي موجب الواو حكم لا يعرف الا باستقراء كلام العرب اي تتبعه من استقريت البلاد اذا تتبعتها تخرج من ارض الى ارض * ومعناه انه نظر في استعمالاتهم انها استعملت في الجمع المطلق او في الترتيب * وبالتأمل في موضوع كلامهم اي في قوانينهم التي بني عليها كلامهم انها توجب كونها للترتيب ام للجمع المطلق كالحكم الشرعي يتعرف من اتباع الكتاب والسنة بان يطلب فيهما * وبالتأمل في موارد النصوص وقوانين الشرع الموضوعة لاستخراج الاحكام ان لم يوجد فيهما * وكلاهما اي الاستقراء والتأمل حجة عليه اي على من ادعى انها للترتيب لا للجمع المطلق * من غير تعرض اي تصدى له وهو استعارة يعني من غير دلالة انها على المقارنة والترتيب حتى لو جاء مقارنين او على التعاقب بصفة الوصل او التراخي كان صادقا في هذا الاخبار وقد ثبت ذلك بالنقل عن ائمة اللغة ونقل اللغة عن اربابها حجة وقد نص عليه سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه * وقال الامام عبد القاهر معنى الواو الجمع بين الشيئين في الحكم لا في الوقت ولا ترتيب فيه لانها في الاسمين المختلفين بازاء التثنية في المتفقين فاذا قلت جاءني زيد وعمرو لم يجب ان يكون المبدوء به في اللفظ سابقا بل كل منهما بمنزلة صاحبه في جواز تقدمه كما اذا قلت جاءني الزيدان لم يكن اللفظ مقتضيا تقدم احدهما بل مقتضاه اجتماعهما في وجود الفعل فقط * ولان الفاء تختص بالاجزئة وذلك لان الجزاء متعقب على ما يوجبه من شرط او نحوه والفاء هي التي تدل على التعقيب فلذلك اختصت بها ولا يصلح فيها الواو لما ذكر فلو كان موجبها الترتيب لما افترق الحال بين الفاء والواو قوله (واصله جاءني زيد وزيد وزيد) وانما كان كذلك لانه نظير جاءني بكر وبشر وخالد وهذا المجموع اسماء اعلام وضعت لاشخاص مختلفة من غير نظر الى المعنى الا ان الالفاظ اذا كانت مختلفة لا يمكن جمعها في لفظ واحد مع كمال

ووجوب الترتيب بقوله تعالى واركعوا واسجدوا وهذا حكم لا يعرب الا باستقراء كلام العرب وبالتأمل في موضوع كلامهم كالحكم الشرعي انما يعرف من قبل اتباع الكتاب والسنة والتأمل في اصول الشرع وكلاهما حجة عليه ودليل لما قلنا اما الاول فان العرب تقول جاءني زيد وعمرو فيفهم منه اجتماعهما في المجئ من غير تعرض للقران او الترتيب في المجئ ولان الفاء يختص بالاجزئة ولا يصلح فيها الواو حتى ان من قال لامرأته ان دخلت الدار وانت طالق طلقت في الحال ولو احتمل الواو الترتيب لصلح للجزاء كالفاء وقد صارت الواو للجمع في قول الناس جاءني الزيدون واصله جاءني زيد وزيد وزيد

والمختار ان حكم الكل واحد في الاحتياج الى النية لان العوام لا يميزون بين وجوه الاعراب كان دلالة يعني اذا نوى به الطلاق كان هذا اللفظ دالا على صريح الطلاق بالطريق الذي ذكرنا فكان معقبا للرجعة لا عاملا بموجبه اذ موجبه التوحيد ولا اثر له في البينونة وقطع النكاح بخلاف البائن ونحوه فانه مؤثر بموجبه على ما بينا قوله (والاصل في الكلام هو الصريح) لان الكلام موضوع للافهام والصريح هو التام في هذا المقصود وصار جنس الكناية بمنزلة الضرورات يعني لما كان المقصود هو الافهام من الكلام وذلك يحصل بالصريح لا يلتفت الى غيره فصورة في هذا المعنى الا عند الضرورة وهي عدم الصريح ؛ ولهذا اي ولان في الكناية قصورا عن البيان قلنا ان حد القذف لا يجب الا بتصريح النسبة الى الزنا بان قال زنيت او انت زان ، وكذا في الاقرار على نفسه ببعض الاسباب الموجبة للحد لا يستوجب العقوبة ما لم يذكر اللفظ الصريح فاذا قال جامعت فلانة او واقعتها او وطئتها لا يحد ما لم يقل نكتها ؛ وكذا لو قال لامرأة جامعك فلان جماعا حراما او قال لرجل فجرت بفلانة او جامعتها لا يجب عليه حد القذف لانه ما صرح بالقذف بالزنا لم يحد المصدق عندنا وقال زفر رحمه الله يحد لان معنى قوله صدقت انه زان فيكون قاذفا له كما اذا قال له هو كما قلت ، ولكنا نقول انه ما صرح بنسبته الى الزنا فلا يحد وذلك لانه انما يلفظ بما هو شبيه بالكناية عن القذف لاحتمال التصديق وجوها مختلفة اي كنت صادقا فيما مضى فكيف تكلمت بهذه الكلمة اقبحها او صدقت في انجارو عدك بنسبته الى الزنا ويحتمل السخرية والاستهزاء ايضا وان كان باعتبار الظاهر يفهم منه تصديقه في نسبته الى الزنا ولكن الظاهر لا يكفي لايجاب الحد ؛ بخلاف قوله هو كما قلت لانه بمنزلة الصريح في النسبة الى الزنا لانه لا يحتمل وجها آخر ؛ ولان اكثر ما في الباب ان يجعل قوله صدقت كصريح القذف بالزنا الا انه لم يتصل بالمقذوف لانه خطاب للرامي لا للمقذوف واذا لم يتصل به لم يكن قذفا له وانما يتصل به اقتضاء لصدق الاول فيثبت بطريق الاقتضاء والحد يسقط بالشبهة فلا يثبت بالمقتضى لانه ضروري ؛ بخلاف قوله هو كما قلت لانه اتصل به لان هو اخبار عنه على سبيل المغايبة كقولك انت في المخاطبة كذا في الاسرار والتعريض نوع من الكناية يكون مسوقا لموصوف غير مذكور كما تقول في عرض من يؤذي المؤمنين المؤمن هو الذي يصلي ويزكي ولا يؤذي اخاه المسلم ويتوصل بذلك الى نفي الايمان عن المؤذي كذا في المفتاح ؛ وفي الكشاف الفرق بين الكناية والتعريض هو ان الكناية ان تذكر الشيء بغير لفظه الموضوع والتعريض ان تذكر شيأ يدل به على شيء لم تذكره كما يقول المحتاج للمحتاج اليه جئتك لاسلم عليك ولانظر الى وجهك الكريم فكانه امالة الكلام الى عرض يدل على الغرض ويسمى التلويح لانه يلوح منه ما تريده فاذا عرض بالزنا وقال اما انا فلست بزان فلا حد عليه عندنا وقال مالك رحمه الله يحد والاختلاف بين الصحابة فعمر رضي الله عنه كان لا يوجب الحد في مثل هذا ويقول المقصود بهذا اللفظ في حالة المخاصمة مع الغير نسبة صاحبه الى شيء وتزكية نفسه لا ان يكون قذفا للغير واخذنا بقوله لا لانه ان تصور معنى القذف بهذا اللفظ فهو بطريق المفهوم والمفهوم ليس بحجة قوله (فكان بمنزلة الصريح لما عرف) قال شمس الائمة في قوله هو كما قلت ان كاف التشبيه يوجب العموم عندنا

والاصل في الكلام هو الصريح واما الكناية ففيها قصور من حيث يقصر عن البيان الا بالنية والبيان بالكلام هو المراد فظهر هذا التفاوت فيما يدرأ بالشبهات وصار جنس الكنايات بمنزلة الضرورات ولهذا قلنا ان حد القذف لا يجب الا بتصريح الزنا حتى ان من قذف رجلا بالزنا فقال له آخر صدقت لم يحد المصدق وكذا اذا قال لست بزان يريد التعريض بالمخاطب لم يحد وكذلك في كل تعريض لما قلنا بخلاف من قذف رجلا بالزنا فقال آخر هو كما قلت حد هذا الرجل وكان بمنزلة الصريح لما عرف في كتاب الحدود والله اعلم

والاصل في كل قسم منها ان يكون موضوعا لمعنى خاص ينفرد به فاما الاشتراك فانما يثبت لغفلة من الواضع او عذر دعا اليه وكذلك التكرار وقد وجدنا حروف العطف وغيرها موضوعة لمعان ينفرد كل قسم بمعناه فالفاء للترتيب ومع للقران وثم للتعقيب والتراخي فلو كان الواو للترتيب لتكررت الدلالة وليس ذلك باصل لكن الواو لما كانت اصلا في الباب كان ذلك دلالة على انها وضعت لمطلق العطف على احتمال كل قسم من اقسامه من غير تعرض لشيء منها ثم انشعبت الفروع الى سائر المعاني وهذا كما وضع لكل جنس اسم مطلق مثل الانسان والتمر ثم وضعت لانواعها اسماء على الخصوص وصارت الواو فيما قلنا نظير اسم الرقبة في كونه مطلقا

ثبت ذلك بنقل ائمة التفسير فلو كانت الواو للترتيب لتناقضا لدلالة الاول على تقدم الدخول على القول ودلالة الثاني على عكسه وكلامه تعالى عن ذلك منزه ولانه لو افاد الترتيب لكان قوله رأيت زيدا وعمرا قبله متناقضا ولكان قوله رأيت زيدا وعمرا بعده تكرارا والاول باطل والثاني خلاف الاصل * قال الامام عبد القاهر ومما يدل على ان الواو لا اصل له في الترتيب انهم وضعوها حيث لا يتصور الترتيب كقولهم اشترك زيد وعمرو واختصم بكر وخالد وذلك ان الاشتراك والاختصام مما يقتضي فاعلين فلو قلت في قولك اشترك زيد وعمرو ان زيدا قبل عمرو في الرتبة كان بمنزلة ان تقول اشترك زيد وتسكت لان احدهما اذا تقدم على صاحبه لم يكن مساويا له ومجتمعا معه كما انك اذا قلت جاءني زيد قبل عمرو لم يكن لزيد اجتماع مع عمرو في المجيء فمن ادعى ان الواو دليل على الترتيب لزمه ان يقول اشترك زيد واختصم بكر ويسكت ولهذا لا يصح بالفاء وثم لانك لو قلت اختصم زيد فعمرو او اشترك بكر ثم خالد كان بمنزلة قولك جاءني زيد فعمرو وفي جعلك الاختصام والاشتراك مما يسند الى فاعل واحد حتى كانك قلت اختصم زيد وسكت لما ذكرنا ان الترتيب يزيل الاجتماع قوله (والاصل في كل قسم كذا) يعني الاصل في الكلام المخصوص اسما كان او فعلا او حرفا هو ان يكون بازاء كل لفظ معنى واحد وان لا يكون لمعنى واحد الا لفظ واحد لان الكلام وضع للافهام والاشتراك يخل به والترادف يوجب اخلاءه عن الفائدة وذلك لا يليق بالحكمة * لغفلة من الواضع يعني ان كانت اللغات اصطلاحية بان وضع الواضع اللفظ اولا بازاء معنى واشتهر بين قوم وقد نسيه ثم وضعه بازاء معنى آخر واشتهر بين قوم آخرين ثم اجتمعوا واشتهر الوضعان بين الكل * او عذر اي حكمة دعت الى ذلك وهو الابتلاء ان كانت اللغات توقيفية ليتبين درجة العالم الذي يستخرج المراد من الكلام بقوة قريحته بالتأمل فيه * لتكرر الدلالة اي يلزم التكرار (فان قيل) لا يتكرر بل يكون لمطلق الترتيب (قلنا) قد وضعت كلمة بعد لمطلق الترتيب فيلزم التكرر لا محالة على انها ليست لمطلق الترتيب عندكم فان الولاء في الوضوء شرط في الجديد كما هو قول مالك ولو كان لمطلق الترتيب لم يشترط * ولانها لو كانت للترتيب لخلا الكلام عن حرف تدل على مطلق الجمع وهو معنى مقصود وذلك اخلال به * ولا يتخالجن في وهمك انها اوجبت الترتيب في قوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات حيث رتب العمل على الايمان ولم يعتبر بدونه لان ذلك استفيد من قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن * لا من الواو * لكن الواو استدراك من حيث المعنى اي ليست الواو للترتيب لكنها لما كانت اصلا في باب العطف لكونها اكثر وقوعا بدلالة الاستقراء * كان ذلك اي كونها اصلا دلالة على انها وضعت لمطلق العطف الذي هو اصل لما سواه من اقسامه للمناسبة * ثم انشعبت الفروع اي الحروف التي هي فروع لها نظرا الى قلة وقوعها بالنسبة الى الواو كالفاء وثم * الى سائر المعاني التي هي فروع لمطلق الجمع من تقييده بصفة الترتيب وصفة القران وصفة التراخي اعتبارا للتناسب ومحافظة على قوانينهم المستمرة في سائر الالفاظ فانهم

اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر يوما كما ذهب اليه الشافعى * وهو معارض بما روى ابو امامة الباهلى رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال * اقل الحيض ثلاثة ايام واكثرها عشرة ايام * وفى بعض الروايات اقل الحيض للجارية البكر والثيب ثلاثة ايام ولياليها واكثر عشرة ايام وهو عبارة فترجح على الاشارة * وكذلك قوله عليه السلام * انما مثلكم مثل اليهود والنصارى كرجل استعمل عمالا فقال من يعمل لى الى نصف النهار على قيراط قيراط فعملت اليهود الى نصف النهار على قيراط قيراط ثم قال من يعمل لى من نصف النهار الى صلوة العصر على قيراط قيراط فعملت النصارى من نصف النهار الى صلوة العصر على قيراط قيراط ثم قال من يعمل لى من صلوة العصر الى مغرب الشمس على قيراطين قيراطين الا وانتم الذين يعملون من صلوة العصر الى مغرب الشمس الا لكم الاجر مرتين * فغضبت اليهود والنصارى فقالوا نحن اكثر عملا واقل عطاء قال الله تعالى * وهل ظلمتكم من حقكم شيئا * قالوا لا قال فانه فضلى اعطيته من شئت * سيق لبيان فضيلة هذه الامة وفيه اشارة الى ان وقت الظهر اكثر من وقت العصر وذلك بان يبقى وقت الظهر الى ان يصير ظل الشئ مثليه كما قاله ابو حنيفة رحمه الله * لانه لو انتهى بصيرورة ظل الشئ مثله لكان وقت العصر اكثر من وقت الظهر * وهو معارض بما روى فى حديث امامة جبرئيل عليه السلام * انه صلى الظهر فى اليوم الثانى حين صار ظل كل شئ مثل ظله وقال بعد ما صلى الصلوات الوقت ما بين هذين الوقتين * وهو عبارة فرجحها ابو يوسف ومحمد والشافعى وعامة علماء على الاشارة * وجواب ابى حنيفة مذكور فى موضعه قوله (فمن ذلك) اى من الثابت بالاشارة * او مما اجتمع فيه العبارة والاشارة نسب اليه بلام التمليك وانه يوجب الاختصاص فدل على كونه احق بالولد وبالاجماع لا يصير احق به ملكا لان الولد لا يصير ملكا لابيه بحال فدل انه صار احق به نسبا فان قيل الولد ينسب الى الام كما ينسب الى الاب ويرث منها كما يرث من الاب فما فائدة تخصيصه بالاب قلنا فائدته تظهر فى الامور التى يتميز بها بين نسب ونسب كالامامة الكبرى والكفاءة واعتبار مهر المثل فيعتبر فيها جانب الاب دون الام * ان للاب ولاية التملك اى له حق ان يتملك مال الابن عند الحاجة ولكن ليس له حق ملك فى الحال حتى جاز للابن التصرف فى ماله بغير رضاه وحل له وطئ جاريته بمنزلة الشفيع فان له ان يتملك الدار المبيعة ولكن ليس له فيها حق ملك بوجه بخلاف المكاتب فان له حق الملك فى اكسابه باعتبار اليد ولكن ليس له ولاية التملك حتى لم يحل وطئ جاريته فهذا هو الفرق بين حق التملك وحق الملك * وانه لا يعاقب بولده اى بسبب ولده حتى لو قتل ابنه لا يقتص منه ولو قذفه بان قال زنيت لا يجب عليه حد القذف ولا يحبس فى دينه * كالمالك بمملوكه اى كما لا يعاقب المالك بسبب مملوكه لان الولد نسب اليه بلام الملك كالعبد * وعليه اى على ثبوت حق التملك للاب مسائل كثيرة * منها انه لا يحد بوطئ جارية ابنه وان قال علمت انها على حرام * ومنها انه لا يجب عليه العقر بوطئها لثبوت الملك قبيل الوطئ بناء على حق التملك * ومنها انه اذا استولد جارية الابن يثبت النسب ولا يجب عليه رد قيمة الولد على الابن لما قلنا * ومنها انه اذا انفق ماله على نفسه عند ضرورة لا يؤاخذ بالضمان * وفيه اى وفى قوله تعالى * وعلى المولود له * اشارة الى انفراد الاب بتحمل نفقة الولد * لان الشرع اوجب النفقة على الاب بناء على هذه

وفيه اشارة الى ان النسب الى الآباء لانه نسب اليه بلام الملك وفيه اشارة الى ان للاب ولاية التمليك فى مال ولده وانه لا يعاقب بسببه كالمالك بمملوكه لانه نسب اليه بلام الملك وعليه تبنى مسائل كثيرة وفيه اشارة الى انفراد الاب بتحمل نفقة الولد لانه اوجبها عليه بهذه النسبة ولا يشاركه احد فيها وكذلك فى حكمها وفيه اشارة الى ان الولد اذا كان غنيا والوالد محتاجا لم يشارك الولد احد فى تحمل نفقة الوالد لما قلنا من النسبة بلام التمليك

في المحل الذي يحتمله ولهذا قلنا في قول علي رضي الله عنه انما اعطيناهم الذمة وبذلوا الجزية ليكون اموالهم كاموالنا ودماؤهم كدمائنا انه يجري على العموم فيما يندرئ بالشبهات كالحدود وما يثبت بالشبهات كالاموال فهذا الكاف ايضا موجبه العموم لانه حصل في محل يحتمله فيكون نسبة له الى الزنا قطعا بمنزلة كلام الاول على ما هو موجب العام عندنا * وانما لم يعتق العبد في قوله انت كالحر لان العمل بحقيقة الاخبار ممكن في حرمة الدم ووجوب العبادات وغير ذلك فلا نصير الى المجاز وهو الانشاء ولو قلنا بالعموم يلزم منه الجمع بين الحقيقة والمجاز والله اعلم

﴿ باب وجوه الوقوف على احكام النظم ﴾

﴿ باب وجوه ﴾ ﴿ الوقوف على ﴾ ﴿ احكام النظم ﴾

وهو القسم الرابع وذلك اربعة اوجه الوقوف بعبارته واشارته ودلالته واقتضائه اما الاول فما سيق الكلام له واريد به قصدا والاشارة ما ثبت بنظمه مثل الاول الا انه غير مقصود ولا سيق الكلام له وهما سواء في ايجاب الحكم الا ان الاول احق عند التعارض من ذلك قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن سيق الكلام لايجاب النفقة على الوالد

قوله (اما الاول) اي الوجه الاول فما سيق الكلام له واريد به * الضمير في له واريد راجع الى ما وفي به راجع الى الكلام * وقوله ما سيق الكلام له تعرض لجانب اللفظ واريد به قصدا تعرض للمعنى والاشارة اي الثابت بالاشارة ما ثبت بنظم الكلام اي بتركيبه من غير زيادة ولا نقصان * الا ان الضمير عائد الى ما اي لكن ذلك الثابت غير مقصود من الكلام ولا سيق الكلام له * وقيل في تفسير الاشارة هي دلالة نظم الكلام لغة على ما ضمن فيه من المعنى غير مقصود وهما اي العبارة والاشارة سواء في ايجاب الحكم اي في اثباته لان الثابت بكل واحد منهما ثابت بنفس النظم واشار بقوله في ايجاب الحكم الى انه يجوز ان يقع بينهما تفاوت في غيره مثل كون كل واحد منهما قطعيا وغير قطعي لان العبارة قطعية والاشارة قد تكون قطعية وغير قطعية * قال القاضي الامام في التقويم ثم الاشارة من النص بمنزلة التعريض والكناية من الصريح والمشكل من الواضح اذ لا ينال المراد بها الا بضرب تأويل وتبيين ثم قد يوجب العلم * وجبها بعد البيان وقد لا يوجب * وذكر في بعض الشروح انهما سواء في ايجاب الحكم اي يثبت الحكم بهما قطعا * الا ان الاول اي الوجه الاول وهو الثابت بالعبارة احق عند التعارض لكونه مقصودا من الثابت بالاشارة لكونه غير مقصود * مثاله ما قال الشافعي رحمه الله لا يصلى على الشهيد لقوله تعالى * ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم * سيقت الاية لبيان منزلة الشهداء وعلو درجاتهم عند الله تعالى وفيه اشارة الى انه لا يصلى عليهم لانه تعالى سماهم احياء وصلوة الجنازة غير مشروعة على الحي ولكن قوله تعالى * وصل عليهم ان صلوتك سكن لهم * عبارة في ايجاب الصلوة في حق الاموات على العموم والشهداء اموات حقيقة وحكما بدليل جواز قسمة اموالهم وتزوج نسائهم وغير ذلك فترجح العبارة على الاشارة * هكذا ذكر في بعض الشروح * ولقائل ان يقول الاشارة ليست بثابتة لان المراد من الحيوة في قوله احياء ليس الحيوة التي يمنع جواز الصلوة وهي الحاسية بلا شبهة وكذا العبارة غير ثابتة لان المراد من الصلوة في قوله تعالى * وصل عليهم * الدعاء لا صلوة الجنازة اي تعطف وترحم عليهم بالدعاء عند اخذ الصدقة منهم فانهم يسكنون اليه وتطمئن قلوبهم بان الله تعالى قد تاب عليهم وقبل منهم كذا ذكره ائمة التفسير فلا يثبت التعارض اذ لا دلالة للآيتين على صلوة الجنازة نفيا واثباتا * والنظير الملايم قوله عليه السلام في النساء * انهن ناقصات عقل ودين * فقيل ما نقصان دينهن قال * تقعد احديهن في قعر بيتها شطر دهرها * اي نصف عمرها لا تصوم ولا تصلي سيق الكلام لبيان نقصان دينهن وفيه

على الوارث وانما تجب على الوارث اجرة الرضاع لانفقة النكاح فعلى هذا التأويل يكون في الاية اشارة الى جواز استئجار الظئر بطعامها وكسوتها من غير وصف كما قاله ابو حنيفة رحمه الله ووجهه ان الاية سيقت لبيان وجوب اجر الارضاع على الاب وفيها اشارة الى ان اجرة الرضاع اذا كانت طعاما وكسوة لا يحتاج الى بيان القدر بالكيل والوزن لانه تعالى اوجب اجرة لرضاع مع الجهالة بدليل انه قال بالمعروف وانما يقال هذا فيما اذا كان مجهول الصفة والنوع كما قال عليه السلام لهند خذي من مال ابي سفيان ما يكفيك وولدك بالمعروف وما يكون معلوم القدر والصفة لا يقال له بالمعروف فدل على ان الطعام والكسوة مع الجهالة يصلحان اجرة والمعنى فيه ان هذه الجهالة لا تفضي الى المنازعة لانهم لا يمنعون الظئر في العادة كفايتها من الطعام لعوده منفعته الى ولدهم وكذلك لا يمنعونها كفايتها من الكسوة لكون ولدهم في حجرها فصار كبيع قفيز من صبرة وذكر في شرح الت ولذلك انه لا بد من اعلام جنس الثياب وفي الطعام يجوز كيف ما كان لان الظئر لا تماكس في كسوة الاصل وتطعم طعامهم وكانت الكسوة مجهولة جهالة تفضي الى المنازعة بخلاف الطعام عادة قوله (ومن ذلك) اي ومن الثابت بالاشارة او ومما اجتمع فيه العبارة والاشارة قوله تعالى وكلوا واشربوا الاية الخيط الابيض طرف بياض النهار والخيط الاسود طرف سواد الليل سميا بالخيط لدقتهما ومن الفجر متعلق بالخيط الابيض والمراد تبين ضوء النهار من ظلام الليل بطلوع الفجر وهو الضوء المعترض في الافق ونسخ ما كان قبله اي قبل الاباحة على تأويل الاحلال من التحريم فان في ابتداء الاسلام كان الرجل اذا صلى العشاء الاخيرة او رقد يحرم عليه الطعام والشراب والجماع الى ان تغرب الشمس من الغد وكان ذلك صوما فنسخ بهذه الاية وفيه اشارة الى استواء الكل في الحظر قال الشافعي رحمه الله اذا اكل او شرب متعمدا في نهار رمضان لا يجب عليه الكفارة وانما الوجوب مختص بالجماع عامدا لان النص ورد فيه وله مزية على غيره من محظورات الصوم او جوه تذكر بعد فلا يمكن الحاق الاكل والشرب به قياسا ولا دلالة لانهما دونه فبقي وجوب الكفارة مختصا بالجماع فقال الشيخ في هذه الاية اشارة الى استواء الكل في الحظر لانه تعالى ذكر المباشرة والاكل والشرب ليلا ثم امر بالكف عنها جملة بقوله ثم اتموا الصيام الى الليل اي الكف عن هذه الاشياء فكان حظر الكل بطريق واحد وثبوته بخطاب واحد فصار الركن هو الكف عنها جملة وصارت الجملة نقايض هذا الكف كذا في الاسرار فلم يكن للجماع مزية على الاكل والشرب ولا اختصاص بالكفارة واذا وجبت الكفارة بالجماع وجبت بالاكل والشرب دلالة لاستواء الكل في الحظر والجناية على الصوم ولا يلزم عليه الصلاة فانها وجبت بخطاب واحد وهو قوله تعالى اقيموا الصلاة ثم تفاوتت اركانها في القوة والمزية حتى كان السجود اقوى من الركوع والقيام ولهذا قالوا بسقوط القيام والركوع عن القادر عليهما العاجز عن السجود لانا نقول ثبت ذلك بقوله عليه السلام اقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد فاكثروا الدعاء وقوله عليه السلام لثوبان حين سأله عن عمل يدخله الله به الجنة عليك بكثرة السجود ولمن سأل مرافقته في الجنة اعني على

ومن ذلك قوله تعالى وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر سياق الكلام لاباحة هذه الامور في الليل ونسخ ما كان قبله من التحريم وفيه اشارة الى استواء الكل في الحظر لانه قال ثم اتموا الصيام اي الكف عن هذه الجملة فكان بطريق واحد فلم يكن للجماع اختصاص ولا مزية وفيه اشارة الى ان النية في النهار منصوص عليه لقوله تعالى ثم اتموا الصيام بعد اباحة الجمل الى طلوع الفجر وحرف ثم للتراخي فتصير العزيمة بعد الفجر لا محالة لان الليل لا ينقضي الا بجزء من النهار الا انا جوزنا تقديم النية على الفجر بالسنة فاما ان يكون الليل اصلا فلا وفي اباحة اسباب الجنابة الى اخر الليل اشارة الى ان الجنابة لا تنافي الصوم فمن اصبح

المسئلة النسبة اى كون الولد منسوبا اليه ولا يشاركه احد فى هذه النسبة فكذلك فى حكمها بمنزلة نفقة العبد فانها يجب على المولى من غير مشاركة احد فيها لاختصاصه بنسبة الملك اليه ¤ وقد روى الحسن عن ابى حنيفة رحمهما الله فى الولد الكبير مثل الابن الزمن والبنت البالغة ان النفقة تجب على الاب والام اثلاثا بحسب ميراثهما من الولد بخلاف الولد الصغير لانه اجتمعت للاب فى الصغير ولاية ومؤنة حتى وجبت عليه صدقة فطره فاختص بنفقته ولا كذلك الكبير لانعدام الولاية فتشاركه الام قوله وفيه اى فى هذا النص فانه جعل مجموع الاية بمنزلة نص واحد ¤ قال شمس الائمة وفى قوله تعالى ¤ وعلى الوارث مثل ذلك ¤ دليل منه على كذا ¤ اشارة ان النفقة يستحق بغير الولاد حتى يجبر الرجل على نفقة كل ذى رحم محرم منه من الصغار والنساء واهل الزمانة من الرجال اذا كانوا ذوى حاجة عندنا ¤ وقال الشافعى رحمه الله لا يجب النفقة على غير الوالدين والمولودين وقال ابن ابى ليلى يجب النفقة على كل وارث محرما كان او غير محرم لظاهر قوله تعالى ¤ وعلى الوارث مثل ذلك ¤ ولكن قد ثبت فى قرآءة ابن مسعود رضى الله عنه وعلى الوارث ذى الرحم المحرم مثل ذلك ¤ والشافعى يبنى على اصله فان عنده استحقاق الصلة باعتبار الولاد دون القرابة حتى لا يعتق احد على احد الا الوالد والمولود دون غيره وجعل قرابة الاخوة فى ذلك كقرابة بنى الاعمام فكذلك فى استحقاق النفقة وفيما بين الآباء والاولاد الاستحقاق بعلة الجزئية دون القرابة ¤ وحمل قوله وعلى الوارث على نفى المضارة دون النفقة وذلك مروى عن ابن عباس رضى الله عنهما ¤ ولكنا نستدل بقول عمر وزيد رضى الله عنهما فانهما قالا وعلى الوارث اى وارث الولد ¤ مثل ذلك اى مثل ذلك الواجب الذى على الاب من النفقة والكسوة ¤ ثم نفى المضارة لا يختص به الوارث بل يجب ذلك على غير الوارث كما يجب على الوارث * ولان المراد لو كان نفى المضارة لقيل ولا الوارث واقتصر عليه او قيل والوارث مثل ذلك فلما قال وعلى الوارث دل انه معطوف على قوله وعلى المولود له ¤ وكذا قوله ذلك يدل عليه فانه للاشارة الى الابعد ¤ والمعنى فيه ان القرابة القريبة يفترض وصلها قطعها المورد فى ذلك من النصوص ومنع النفقة مع يسار المنفق وصدق حاجة المنفق عليه يؤدى الى قطيعة الرحم ولهذا اختص له ذو الرحم المحروم لان القرابة اذا بعدت لا يفترض وصلها ولهذا لا يثبت المحرمية بها ¤ ذلك اى لفظ الوارث بعمومه يتناول كذا لانه اسم جنس محلى باللام فكان عاما فيتناول كل من يسمى وارثا ويتناولهم بمعناه وهو الارث لانه اسم مشتق من الارث ¤ وموضع الاشتقاق علة فى كل مشتق لوجوب الحكم المضاف الى الاسم لان الموضع للاشتقاق اثر فى الايجاب كما فى السارق والزانى فيكون الارث علة لوجوب هذه النفقة والدليل على ان الاستحقاق بعلة الارث ان النفقة تجب بقدر الميراث فان قيل نفهم بسوق الكلام وجوب النفقة على الوارث فكان من باب العبارة فكيف سماه اشارة ¤ قلنا نحن نسلم ان سوقه لايجاب النفقة ولكن لا نسلم ان سوقه لبيان ان مأخذ الاشتقاق علة لهذا الحكم فيكون بهذه النسبة اشارة ¤ وفيه اى وفى قوله * وعلى الوارث * فيجب بناء الحكم على معناه وهو الارث والحكم يثبت بقدر العلة لان الغرم بازاء الغنم قوله (وفى قوله تعالى رزقهن وكسوتهن * اشارة الى) كذا قيل المراد من الاية المنكوحات بدليل ذكر الرزق والكسوة وانهما من مواجب النكاح الا ترى انه تعالى ذكر الاجر فى حق المطلقات فقال ¤ فان ارضعن لكم فأتوهن اجورهن * والمراد من الرزق والكسوة فضل طعام وكسوة تحتاج اليه فى حالة الارضاع لا اصل النفقة واجب بالنكاح * وقيل المراد الوالدات المطلقات بدليل انه اوجب ذلك

وفيه اشارة الى ان النفقة تستحق بغير الولاد وهى نفقة ذوى الارحام خلافا للشافعى رحمه الله لقوله عز وجل وعلى الوارث مثل ذلك وذلك بعمومه يتناول الاخ والعم وغيرهما ويتناولهم بمعناه لانه اسم مشتق من الارث مثل الزانى والسارق وفيه اشارة الى ان من عدا الوالد يتحملون النفقة على قدر المواريث حتى ان النفقة يجب على الام والجد اثلاثا لقوله عز وجل وعلى الوارث مثل ذلك وهو اسم مشتق من معنى فيجب بناء الحكم على معناه وفى قوله رزقهن وكسوتهن اشارة الى ان اجر الرضاع يستغنى عن التقدير بالكيل والوزن كما قال ابو حنيفة رضى الله عنه

والاوزاعي * وقال الشافعي رحمة الله عليه لا يتأدى الا بالتمليك وهو مذهب سعيد بن جبير *
فالشافعي يقول الاطعام يذكر للتمليك عرفا فان من قال لآخر اطعمتك هذا الطعام كان بمنزلة قوله
وهبته لك حتى اذا سلمه اليه صار ملكا له واعا يكون اباحة اذا قال اطعمتك هذه الارض لان عينها
لا تطعم فينصرف الى منافعها التي تطعم بمعنى الزراعة مجازا * ولان المقصود سد خلة المسكين
واغناؤه وذلك يحصل بالتمليك دون التمكين ولا يتأدى الواجب به كما في الزكوة وصدقة الفطر الا
ترى ان في الكسوة التي هي احد انواع التكفير لا تتأدى بالتمكين والاباحة حتى لو اعار المساكين ثيابا
بنية الكفارة فلبسوا لا يجوز فكذا الطعام * وعلماؤنا رحمهم الله تمسكوا بهذه الاية وقالوا انها
تشير الى ان الاصل في الاطعام الاباحة لان حقيقته التمكين لا التمليك فان الاطعام فعل متعد الى
مفعولين * مطاوعه اي لازمه طعم لانه متعد الى مفعول واحد فكان بمنزلة اللازم بالنسبة اليه
وقد بينا هذا في باب موجب الامر والطعم الاكل فبادخال الهمزة فيه يصير متعديا الى مفعول اخر
ولكنه لا يصير شيأ اخر بمنزلة الاجلاس من الجلوس والادخال من الدخول فكان معنى الاطعام
جعل الغير طاعما اي آكلا * واذا عرفنا ان صحة التكفير تتعلق بفعل يصير هو به مطعما ويصير الغير به
طاعما وذلك يحصل بالاباحة والتسليط على الطعام ولكن بشرط ان يطعم المسكين ليتم فعله اطعاما
ويحصل به اتلاف الطعام عينه ويتم زواله عن ملكه * وان التمليك امر زائد على الكتاب فلا يصار
اليه من غير حاجة وضرورة * الا ترى ان من قدم الطعام الى غيره واستوفى الغير منه صح ان يقال
اطعمه ولا يشترط الزيادة * والدليل عليه انه تعالى قال * من اوسط ما تطعمون اهليكم * والمتعارف
من اطعام الاهل طعام الاباحة دون التمليك * وانه حل ذكره اضاف الاطعام الى المساكين
والمسكنة هي الحاجة وحاجة المسكين الى الطعام في اكله دون تملكه وكان اضافة الاطعام الى
المساكين دليلا على ان المراد هو الفعل الذي يصير المسكين به طاعما دون التمليك وكذا التمليك
اقرب الى دفع الجوع وسد المسكنة من تمليك حنطة لا يصل اليها الا بعد طول المدة وتحمل
المؤنة * وكان ينبغي ان لا يجوز التمليك كما ذهب حمدان بن سهل وداود بن علي الاصبهاني لما ذكرنا
ان الاطعام لازمه الطعم وهو الاكل دون الملك وفي التمليك لا يوجد حقيقة الاطعام لجواز
ان لا يطعمه المسكين وانما يوجد ذلك في التمكين لانه لا يتم الا بان يطعم المسكين والكلام محمول
على حقيقته * الا انا جوزنا التمليك لما قلنا ان المقصود سد خلة المسكين والاطعام قضاء
حاجة واحدة وهي حاجة الاكل وله حوائج كثيرة والملك سبب لقضاء الحوائج وهي
امر باطن فاقيم الملك مقام قضاء الحوائج وكان التمليك بمنزلة قضاء الحوائج كلها تقديرا *
الا ترى ان التمليك الى الفقير في باب الزكوة قام مقام دفع حوائجه لما عرف في مسئلة دفع القيم
فثبت ان الاباحة بمنزلة الجزء من التمليك فكان الجواز فيه ثابتا بالطريق الاولى * وللقائل ان
يقول التمليك سبب لقضاء الحوائج جملة ام على سبيل البدل * فان اردت الاول فلا نسلم ان
تمليك مدوين من البر سبب لقضاء جميع الحوائج * وان اردت الثاني فلا نسلم ان الاباحة جزء منه
لانه على تقدير ان يصرفه الى حاجة لا يمكن صرفه الى غيرها فكيف يكون شاملا لدفع حاجة
الاكل * وذكر في شرح التأويلات ان التمليك انما جاز لانه طريق يتوسل به الى التطعم والاكل

فمن جعل التمليك اصلا كان تاركا حقيقة الكلام ومعنى الحاق التمليك به خلافا لبعض الناس ان الاباحة جزء من التمليك في التقدير والتمليك كله لان حوائج المساكين كثيرة يصلح الطعام لقضاء كل نوع منها الا ان الملك سبب لقضائها فاقيم الملك مقامها فصار التمليك بمنزلة قضائها كلها باعتبار الخلافة عنها ومن هذه الحوائج الاكل فصار النص واقعا على الذي هو جزء من هذه الجملة

نفسك بكثرة السجود وبان مبنى العبادة على التواضع و التذلل و السجود هو النهاية فى ذلك وغير ذلك ولم يوجد فيما نحن فيه دليل يوجب مزية الجماع على غيره فكان مساويا للاكل مع ان اركان الصلاة ثبتا برجع الى ذلك الخطاب و هو الوجوب متساوية ايضا على انا لا نسلم ان اركانها تثبت بذلك الخطاب بل ثبت كل ركن بعد وجوب اصل الصلاة مجملا بخطاب على حدة مثل قوله تعالى * وقوموا لله قانتين * يا ايها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا * واركعوا مع الراكعين * ونحوها * وفيه اى و فى هذا النص اشارة الى ان النية من النهار هى التى ثبتت بالنص فانه تعالى اباح الافعال المذكورة الى الانفجار ثم امر بالصيام بعد الانفجار بقوله * ثم اتموا الصيام الى الليل * وحرف ثم للتراخى فاذا ابتدأ الصيام بعده حصلت النية بعد مامضى جزء من النهار لان الاصل اقتران النية بالعبادة فبالنظر الى موجب هذا النص ينبغى ان لا تجوز النية من الليل لانه لا معنى لاشتراط نية الاداء قبل وقت الاداء حقيقة و الليل ليس بوقت للاداء لكنا جوزناها بالسنة و هى قوله عليه السلام * لا صيام لمن لم ينو الصيام من الليل * و هو خبر الواحد و خبر الواحد وان كان يوجب العمل ولكن لا يجوز نسخ الكتاب به فلو قلنا بانه لا يجوز الا من الليل ادى الى نسخ الكتاب بخبر الواحد فقلنا بالجواز فيهما عملا بالكتاب و السنة جميعا * فان قيل كيف يستقيم هذا و النية من الليل افضل بالاتفاق * قلنا انما صارت افضل لما فيها من المسارعة الى الاداء و التأهب له لا لاكمال الصوم كما ان الابتكار يوم الجمعة اولى للمسارعة لا لتعلق كمال الصلاة نفسها به وكذا المبادرة الى سائر الصلوة و للاخذ بالاحتياط ليخرج عن حد الخلاف * قال الشيخ ابو المعين رحمه الله ان ابا جعفر الخباز السمرقندى هو الذى استدل بالاية على الوجه الذى ذكرنا ولكن للخصوم ان يقولوا انه تعالى امر بالصيام بعد الانفجار و هو اسم للركن لا للشرط و ما امر الله تعالى بتحصيل الشرط بعد الانفجار فلا دلالة فى الآية على ما قلتم على ان الاية دليل على ما قلنا لانه تعالى لما امر بالصوم بعد انفجار الصبح ينبغى ان يوجد الامساك الذى هو الصوم الشرعى عقيب آخر جزء من اجزاء الليل متصلا به بلا فصل ليصير المأمور ممتثلا و ان يكون الامساك صوما شرعيا بدون النية فينبغى ان يكون النية مقارنة للامساك الموجود فى اول اجزاء اليوم ليكون صوما وان يكون كذلك الا باحد طريقين احدهما وجودها للحال مقارنة له و الآخر وجودها فى الليل لتجعل باقية حكما الى وقت انفجار الصبح فتصير مقارنة فى اول اجزاء النهار فاذن كانت الاية دليلا لنا هكذا ذكر فى طريقته * و فى كذا اشارة الى ان الجنابة لا تنافى الصوم لان المباشرة لما كانت مباحة الى آخر جزء من الليل فالاغتسال يكون بعد الفجر يكون ضرورة و الا وجب ان تحرم المباشرة قبل آخر الليل بمقدار مايسع للغسل فيكون ردا لما ذهب اليه بعض اصحاب الحديث ان الجنابة تمنع صحة الصوم معتمدين على حديث ابى هريرة رضى الله عنه من اصبح جنبا فلا صوم له * قاله محمد و رب الكعبة * مع ان هذا الحديث معارض بحديث عايشة رضى الله عنها كان رسول الله صلى الله عليه و سلم يصبح جنبا من غير احتلام ثم يتم صومه و ذلك فى رمضان * و مأول بان المراد من اصبح بصفة توجب الجنابة و هى ان يكون مخالطا لاهله فلا صوم له قوله (قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين) الضمير يرجع الى ما فى بما عقدتم اى فكفارة نكث ما عقدتم * و الكفارة الفعلة التى من شانها ان تكفر الخطيئة * ثم انها تتأدى بطعام الاباحة غداء و عشاء من غير تمليك عندنا و هو مذهب على رضى الله عنه فانه قال فى تفسير الاية لكل مسكين غداؤه و عشاؤه * و اليه ذهب محمد بن كعب و القاسم و سالم و الشعبى و ابراهيم و قتادة و مالك و الثورى

و من ذلك قوله تعالى فاطعام عشرة مساكين الاية سياقها لايجاب نوع من هذه الجملة على سبيل التخيير وفيه اشارة الى ان الاصل فى جهة الاطعام الاباحة والتمليك ملحق به لان الاطعام فعل متعد مطاوعه طعم يطعم و هو الاكل فالاطعام جعله اكلا كسائر الافعال اذا تعدت بزيادة الهمزة لم تبطل وضعها و حقيقتها فاذا لم يكن مطاوعه ملكا لم يكن متعديه تمليكا هذا واضح جدا

الكشاف والمظهري * وفي تاج المصادر الكسوة بوشانيدن وذكر في التيسير في قوله تعالى * او كسوتهم * ان معناه الالباس وهي مصدر * واذا كان كذلك كان الفعل ههنا منصوصا عليه ايضا ومع ذلك لم يتأد بالاعارة فكذا في الطعام لا يتأدى بالاباحة * قلنا ان ثبت هذا كان هذا اللفظ مشتركا بين الالباس واللباس وعلى تقدير كون اللباس مرادا منه لا يجوز فيه الا التمليك وعلى تقدير كونه مصدرا فكذلك لان المقصود وهو دفع الحاجة وزوال ملك المكفر لا يحصل بالاعارة بخلاف الاطعام على ما بينا * وهذا اي الاطعام يخالف الكسوة * وهو مع ذلك الضمير عائد الى ما مع ذلك اي مع كونه جزأ من الجملة قاصر عن دفع حاجة المسكين * لان الاعارة منقضية اي منتهية تامة قبل الكمال اي قبل كمال دفع الحاجة وحصول المقصود من دفع الحر والبرد ونحوه لانه لو استرده بعد ما لبسه المسكين يوما مثلا كانت الاعارة منتهية مع بقاء الحاجة فلا يجوز تعدية الجواز من التمليك اليها فانها لو كانت كاملة في دفع الحاجة لا يجوز التعدية لكونها جزأ من الكل فكيف اذا كانت قاصرة * بخلاف الاباحة في الطعام لانها لا تتم الا بالاكل الذي به يتم دفع الحاجة ولا يمكن رده بوجه * فهما في طرفي نقيض اي الاعارة في الثوب والاباحة في الطعام لو كانتا متساويتين لكانتا متناقضتين اي مخالفتين من حيث ان الاباحة في الطعام كل المنصوص والاعارة في الثوب جزء المنصوص ولم يلزم من عدم الجواز في احدهما عدمه في الاخر فكيف اذا كانتا متفاوتتين باعتبار كمال حصول المقصود في الاباحة وقصوره في الاعارة * ويجوز ان يكون الضمير راجعا الى الاطعام والكسوة اي الكسوة تخالف الاطعام من حيث ان المنصوص عليه في الكسوة العين وفي الاطعام الفعل او من حيث انه يمكن الحاق التمليك بالاباحة في الاطعام ولا يمكن عكسه في الكسوة مع التفاوت الذي بينا ان الاباحة لا يؤدي معنى التمليك ههنا والتمليك يؤدي معنى الاباحة هناك * ويجوز ان يكون راجعا الى الاباحة والتمليك في الكسوة اي كل واحد منهما مخالف للاخر لا موافق لان المنصوص عليه كل والاخر جزء مع التفاوت الذي بينا من حصول المقصود بالتمليك دون الاعارة بخلاف الطعام لانهما فيه متوافقان على ما بينا * في الفرع والاصل معا غلطا * اما في الفرع فلانه قاس في المحل المنصوص عليه على خلاف ما اقتضاه النص ومن شرط صحة القياس ان لا يكون الفرع منصوصا عليه واما في الاصل وهو الكسوة فلان المنصوص عليه فيه العين دون الفعل الذي هو تمليك وانما ثبت التمليك ضرورة صيرورة العين كفارة وتعدية ما ليس بمنصوص في الاصل وهو التمليك الى الفرع لاسيما اذا كان منصوصا عليه غير مستقيم فكان غلطا * ثم المعتبر في الاباحة اكلتان مشبعتان مما يكون معتادا في كل موضع الغداء والعشاء او الغداآن او العشاآن لان المعتبر حاجة اليوم وذلك بالغداء والعشاء عادة * ولانه تعالى قال * من اوسط ما تطعمون اهليكم * والغداء والعشاء هو

ستقام تعديته الى الكل الذى هو مشتمل على هذا المنصوص عليه وعلى غيره فيكون عملا بعينه فى المعنى

هذا بخلاف الكسوة
ن النص هناك تناول
لتمليك لانه جعل
لفعل فى الاول
كفارة وهو الاطعام
جعل العين فى الثانى
كفارة وهو الثوب
لان الكسوة بكسر
الكاف اسم للثوب
وبفتح الكاف اسم
للفعل فوجب
ان يصير العين كفارة
لا المنفعة وانما يصير
كذلك بالتمليك
دون الاعارة فصار
النص ههنا واقعا على
التمليك الذى هو
قضاء لكل الحوائج
فى المعنى فلم يستقم
التعدية الى ما هو
جزء منها وهو مع ذلك
قاصر لان الاعارة
فى الثياب منقضية
قبل الكمال والاباحة
فى الطعام لازمة
لا مرد لفعل الاكل
فيها فهما فى طرفى
نقيض مع التفاوت
الذى بينا وكان قول
الشافعى رحمه الله فى
قياس الطعام بالكسوة
فى الفرع والاصل
معا غلطا

وتمكين لذلك فاقيم مقامه بطريق التيسير * والضمير فى مقامها وعنها راجع الى قضاء الحوائج والتأنيث لتأنيث المضاف اليه* فاستقام تعديته اى تعدية حكم النص بطريق الدلالة * هو مشتمل على هذا المنصوص عليه وهو الاطعام الذى يدل على الاباحة* وغير المنصوص عليه من قضاء حاجة الدين واجرة المسكن وشراء الثوب وغيرها فان قيل التمليك مراد بالاتفاق وهو مجاز فينبغى ان تتنحى الحقيقة* قلنا انما جوزنا التمليك بدليل النص لا بعينه لان المقصود من الاطعام رد الجوعة وهو بالتمليك اتم لانه يردها متى شاء والعمل بدليل النص لا يمنع حقيقته كحرمة الشتم الثابتة بدليل النص لا يمنع التأفيف قوله (الكسوة كذا*) ذكر فى المغرب الكسوة اللباس* وفى الصحاح الكسوة واحدة الكسى * واذا كان الكسوة اسما للثوب ونفس الثوب لا يكون كفارة لانها اسم لنوع عبادة وهى اسم لفعل العبد احتجنا الى زيادة فعل يصير الثوب به كفارة كما فى الزكوة فان الشاة لا تكون عبادة بنفسها افزدنا فعلا صارت الشاة به عبادة وصدقة وهو الايتاء * ثم الفعل قد يكون تمليكا وقد يكون اتلافا بلا تمليك كالتحرير والكسوة لا تصير كفارة بالاتلاف لانها لا تبقى بعده كسوة والله تعالى سمى الكسوة وهى ثياب يكتسى فلم يبق الا التمليك واذا اعارهم الثوب فما فيها تمليك ثوب ولا اتلافه فلا يصير المحل كفارة بل فيها تمليك المنفعة والله تعالى لم يجعل المنافع كفارة انما جعل الثوب كفارة فاما الاطعام فاتلاف للطعام بالاكل فيصير الطعام بالاطعام خارجا عن ملكه على سبيل التلف بالفقير وذلك القدر من الفعل يصلح فعل تكفير كالتحرير فلم يضطر الى الزيادة عليه * كذا فى الاسرار واما اذا قال اطعمتك هذا الطعام فانما يجعله هبة مجازا بدلالة الحال لانا متى جعلناه حقيقة كان كاذبا لانه لا يسمى مطعما الا بان يصير الطعام مأكولا وانه جعل الطعام مفعول اطعامه فمتى كان الطعام قائما لا يكون مفعول الاكل ويصلح مفعول التمليك مع قيامه فيجعل كناية عنه * وتحقيقه ان الاطعام متعد الى مفعولين وتأثيره فى المفعول الاول بجعله طاعما كما بينا وفى المفعول الثانى اذا كان يطعم عينه بجعله مملوكا للطاعم لانه تصرف فى العين ولا يمكن ان يجعل تصرفا فيها بجعلها مطعومة للطاعم لان الطعم فعل اختيارى منه فلم يصلح ان يثبت بالاطعام من غير اختيار فيجعل تصرفا فيها بالتمليك الذى هو سبب الطعم ومفض اليه ولم يجعل اباحة وان صلحت سببا للطعم لانها ليست بتصرف فى العين ولانها قد حصلت بجعل المفعول الاول طاعما اذ ادنى طرقه الاباحة فلا بد من زيادة تأثير له فى الثانى وذلك بالتمليك فتبين بهذا انه اذا ذكر كلا مفعوليه كان دالا على التمليك فاما اذا حذف المفعول الثانى منه فقد انقطع عمله عنه بالكلية وصار كان ليس له مفعول ثان على ما عرف فى مسئلة فلان يعطى ويمنع فى علم المعانى فلم يصح ان يجعل تمليكا لعدم محله بل يكون معناه جعل الغير طاعما لا غير لاقتصار عمله على المفعول الاول وذلك يحصل بالاباحة ففى النصوص حذف المفعول الثانى لان فيها ذكر المساكين لا ذكر ما يدفع اليهم فلا يدل الاطعام فيها على التمليك فيجعل اباحة فاما فى قولك اطعمتك هذا الطعام فكلا مفعوليه مذكور فيصح ان يجعل بمعنى التمليك فلذلك جعلناه هبة* فان قيل الكسوة بالكسر مصدر ايضا يقال كساه كسوة بالفتح والكسر كذا ذكره صاحب

اعتبارها ووجب اقامة سبب ظاهر مقامها وقد وجدنا فى الطعام سببا ظاهرا لتحقق الحاجة وهو تجدد اليوم فانه سبب لتجدد الحاجة الى الطعام غالبا فاقيم مقامه وفى الكسوة لاتتجدد الحاجة بمضى اليوم ونحوه الان قدر ماتتجدد به الحاجة اليه غير معلوم لانه مما تتفاوت فيه الناس ولابد من سبب ظاهر يقام مقام تجدد الحاجة فاقيم تجدد اليوم مقامه لانه اقيم فى نظيره وهو الطعام مقام تجدد الحاجة فيقام مقامه فى الكسوة ايضا وان لم يوجد فى الكسوة مايوجد فى الطعام * قال القاضى الامام ابوزيد رحمه الله ولما لم يكن مدة تجدد الحاجة الى الكسوة معلومة شرط نفس التفريق باقل ماتيسر العبارة عنه وذلك بالايام لان مادونها ساعات غير معلومة * حتى قال متعلق بقوله صار هالكا وكذا قوله لما قلنا راجع اليه ايضا * العشرة اى للاثواب العشرة الا انه اى الزمان الذى اعتبروه * وفى بعض النسخ انها اى الساعات غير معلومة اى غير مضبوطة * وكذلك الطعام فى حكم التمليك مثل الثوب فيجوز التفريق فى يوم واحد فى عشر ساعات عند ذلك البعض * قال شمس الائمة فى المبسوط ولم يذكر اى محمد مالو فرق الفعل اى الاطعام فى يوم واحد ولا اشكال فى طعام الاباحة انه لايجوز الا بتجدد الايام لان الواحد لايستوفى فى اليوم الواحد طعام عشرة فاما فى التمليك فقد قال بعض مشايخنا يجوز لان التمليك اقيم مقام حقيقة الاطعام والحاجة بطريق التمليك ليس لها نهاية فاذا فرق الدفعات جاز ذلك فى يوم واحد كما يجوز فى الايام * واستدلوا على هذا بما ذكرنا فى كتاب الايمان انه لو كسا مسكينا واحدا فى عشرة ايام كسوة عشرة مساكين اجزأه لتفرق الفعل وان انعدم تجدد الحاجة فى كل يوم * واكثرهم قالوا لايجوز لان المعتبر سد الخلة ولهذا لايجوز صرفه الى الغنى لانه طاعم بملكه واطعام الطاعم لايتحقق * وبعد ما استوفى وظيفته فى هذا اليوم لايحصل سد خلته بصرف وظيفة اخرى فى هذا اليوم اليه بخلاف كفارة اخرى لما ذكر * وبخلاف الثوب لما ذكرنا ان تجدد الايام فيه اقيم مقام تجدد الحاجة تيسيرا * ولا يلزم الى آخره * تقرير السؤال انه اذا قبض كسوتين من واحد فى ساعة واحدة لايجوز عن الكسوتين لان تملك احدهما حصل قضاء حوائجه فلم يجز الآخر وهذا المعنى موجود فيما اذا قبض كسوتين من رجلين فى ساعة واحدة ومع ذلك يجوز * فقال اداء كل واحد فى حق صاحبه فى حكم العدم لانه فقير فى حقه فلم يوجد فى حق المؤدى الا كسوة واحدة لان كلا مكلف بفعله لا بفعل غيره * فلم يؤخذ بالتفريق اى لم يكلف المؤدى بالتفريق بين الفعلين بان يعطيه فى حال لايعطيه غيره بخلاف الواحد لانه فعله فيكلف بالتفريق قوله (واما دلالة النص) اى الثابت بدلالة النص بدليل قوله فما ثبت بمعنى النص لغة * قال الشيخ فى نسخة اخرى ولا نعنى به المعنى الذى يوجبه ظاهر النظم فان ذلك من قبيل العبارة وانما نعنى به المعنى الذى ادى اليه الكلام كالايلام من الضرب فانه يفهم من اسم الضرب لغة لا شرعا بدليل

حتى قال بعض مشايخنا يجوز الاداء فى يوم واحد الى مسكين واحد العشرة كلها فى عشر ساعات لما قلنا الا انه غير معلوم فكان اليوم اولى وكذلك الطعام فى حكم التمليك مثل الثوب والاباحة لايصح الا فى عشرة ايام ولا يلزم اذا قبض المسكين كسوتين من رجلين فصاعدا جملة انه يجوز لان اداء كل واحد فى غيره فى حكم العدم فلم يؤخذ بالتفريق واما دلالة النص فما ثبت بمعنى النظم لغة

الوسط من حيث المرة لان الاقل هو المرة التى تسمى وجبة وهى فى وقت الزوال الى اليوم الثانى والاكثر ثلاث مرات غداء وعشاء ونصف النهار فكان الوسط ماذكرنا الا ترى انه تعالى وصف طعام اهل الجنة بذلك فقال ولهم رزقهم فيها بكرة وعشيا * قوله (وفيه) اى وفى هذا النص * اشارة الى كذا اذا صرف الطعام الى مسكين واحد فى عشرة ايام جاز عندنا وقال الشافعى رحمه الله لا يجوز لان الواجب عليه بالنص اطعام عشرة مساكين والمسكين الواحد بتجدد الايام والحاجة لا يصير عشرة مساكين كالشاهد الواحد لا يصير شاهدين بتكرار الاداء * وقلنا نحن فى هذه الاية اشارة الى الجواز كما قرر الشيخ فى الكتاب * صاروا مصارف بحوائجهم لان الكفارة حق خالص لله تعالى وجبت بهتك حرمته خالصة لله تعالى فلم يكن الفقير مستحقا لها بحال وانما يأخذها عن الله تعالى برزقه لحاجته كما فى الزكوة فعرفنا انهم صاروا مصارف صالحة لاداء الكفارة باعتبار الحاجة كما فى الزكوة * ثبت هذه الاشارة بالفعل اى بايجاب الفعل وهو الاطعام * لان اطعام الطاعم الغنى اى اطعام من قد طعم واستغنى عن الاكل لا يتحقق اذ لابد للاطعام من الحاجة الى الاكل فثبت ان الواجب اطعام الجائع لما كان اطعام الشبعان متعذرا وان صرف الطعام اليهم باعتبار الحاجة لا لاعيانهم وان ذكر العدد لبيان عدد الحوائج فعرفنا ان الواجب فى الحقيقة قضاء عشر حاجات * وثبت ايضا اى وثبت انهم صاروا مصارف لحوائجهم * بالنسبة الى المساكين اى باضافة الواجب وهو الاطعام الى المساكين لانه نص على صفة تنبئ عن الحاجة فى المصروف اليه وهى المسكنة * فدل ذلك اى دل ماذكرنا من ان المقصود قضاء الحوائج لا اعيان المساكين على كذا * وذكر فى شرح التأويلات ان التخصيص بالدفع الى عشرة مساكين ليتمكن من الخروج عن الذى ارتكب باسرع الاوقات فانه لو لم يجز التفريق على المساكين فى يوم ربما عجلته منيته فيبقى ذنبه غير مكفر لان ذلك يفوت المعنى الذى يقع به التكفير او يوجب خللا فيه فلا يمنع الجواز الى مسكين عشرة ايام على انه دفع الى عشرة مساكين لانه مسكين فى كل يوم بتجدد الحاجة كالرأس الواحد والنصاب الواحد يصير متعددا بتجدد المؤنة والنماء * وثبت بما ذكرنا انه مفارق للشهادة لان المعنى الذى يحصل بالعدد وهو طمانينة القلب وتقليل تهمة الكذب لا يحصل بتكرار الواحد شهادته فلا يحصل المقصود * يوضح ماذكرنا ان اربعة امناء من شعير لما صلحت ان يصير اربعين منا تقديرا بان يؤدى بها الى الفقير ثم يسترد ثمنه بشراء او هبة ثم يؤدى بها الى فقير اخر ثم هكذا الى ان تتم الكفارة جاز ايضا ان يصير المسكين الواحد فى اليوم الثانى مسكينا اخر حكما لما عرف ان لتجدد الوصف تأثيرا فى تبدل العين * فان قيل هذا اى عدد الحوائج كاملة فى عشرة ايام لا يوجد فى كسوة مسكين عشرة اثواب الى آخره * اجاب شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله عن هذا السؤال بان حقيقة الحاجة امر باطن لا يوقف عليها فسقط

ثبتت هذه الاشارة بالفعل وهو الاطعام لان اطعام الطاعم الغنى لا يتحقق كتمليك المالك لا يتحقق ومن قضية الاطعام الحاجة الى الطعم وثبتت ايضا بالنسبة الى المساكين لان اسمهم ينبئ عن الحاجة فدل ذلك على ان اطعام مسكين واحد فى عشرة ايام مثل اطعام عشرة مساكين فى ساعة لوجود عدد الحوائج كاملة فان قيل هذا لا يوجد فى كسوة مسكين عشرة اثواب فى عشرة ايام وقد يجوز ثم ذلك ولا حاجة الا بعد ستة اشهر او نحو ذلك قيل له هذا الذى تقول حاجة اللبوس وهو غلط لان النص تناول التمليك على ماقلنا وقد اقمنا التمليك مقام قضاء الحوائج كلها والثوب قائم اذا اعتبرت اللبوس واذا اعتبرت جملة الحوائج صار هالكا فى التقدير فكان يجب ان يصح

الاداء على هذا متواترا غير ان الحاجات اذا انقضت لم تكن بد من تجددها ولا تجدد الا بالزمان وادنى ذلك يوم بجملة الحوائج

ولم يجز بالقياس لانه ثابت بمعنى مستنبط بالرأى نظرا لا لغة حتى اختص بالقياس الفقهاء واستوى

اهل اللغة كلهم فى دلالات الكلام مثاله انا اوجبنا الكفارة على من افطر بالاكل والشرب بدلالة النص دون القياس وبيانه ان سؤال السائل وهو قوله واقعت امرأتى فى شهر رمضان وقع عن الجناية والمواقعة عينها ليست بجناية بل هو اسم لفعل واقع على محل مملوك الا ان معنى هذا الاسم لغة من هذا السائل هو الفطر الذى هو جناية وانما اجاب رسول الله عليه السلام عن حكم الجناية فكان بناء على معنى الجناية من ذلك الاسم والمواقعة آلة الجناية فاثبتنا الحكم بذلك المعنى بعينه فى الاكل لانه فوقه فى الجناية لان الصبر عنه اشد والدعوة اليه اكثر فكان اقوى فى الجناية على نحو ما قلنا فى الشتم مع التأفيف فمن حيث انه ثابت بمعنى النص لا بظاهره لم نسمه عبارة ولا اشارة ومن حيث انه ثابت بمعنى النص لغة لا رأيا سميناه دلالة لا قياسا

عبارة النص المحاربة وصورة ذلك بمباشرة القتال ومعناها لغة قهر العدو والتخويف على وجه ينقطع به الطريق وهذا معنى معلوم بالمحاربة لغة والردء مباشر لذلك كالمقاتل ولهذا اشتركوا فى الغنيمة فيقام الحد على الردء بدلالة النص * وايجاب الرجم على غير ماعز فانه روى ان ماعزا زنى وهو محصن فرجم ومعلوم انه لم يرجم لانه ماعز وصحابى بل لانه زنى فى حالة الاحصان فيثبت هذا الحكم فى حق غيره بدلالة النص قوله (ولم يجز بالقياس) اثبات الحدود والكفارات بالقياس لا يجوز عندنا وعند الشافعى رحمه الله يجوز لان القياس من دلائل الشرع فيجوز ان يثبت به الحدود والكفارات كما يثبت بالكتاب والسنة * ولان الدلائل التى قامت على صحة القياس لا تفصل بين موضع وموضع فصح استعماله فى كل موضع الى ان يمنع مانع ولم يوجد * ولنا ان الكفارات شرعت ماحية للآثام الحاصلة بارتكاب اسبابها وفيها معنى العقوبة والزجر ايضا بالمعروف وكذا الحدود شرعت عقوبة وجزاء على الجنايات التى هى اسبابها وفيها معنى الطهرة ايضا بشهادة صاحب الشرع ولا مدخل للرأى فى معرفة مقادير الاجرام وآثامها ومعرفة ما يحصل به ازالة آثامها ومعرفة ما يصلح جزاء لها وزاجرا عنها ومقادير ذلك فلا يمكن اثباتها بالقياس الذى مبناه على الرأى * بخلاف الاستدلال فان مبناه على المعنى الذى تضمنه النص لغة فيكون مضافا الى الشرع * ولان الحدود مما يندرئ بالشبهات فلا يجوز اثباتها بالقياس الذى فيه شبهة بخلاف الاستدلال لان المعنى الذى تعلق الحكم به لما صار مضافا الى الشرع انتفت عنه الشبهة فيجوز اثباتها به * وانما نعنى بالشبهة المانعة خلال المعنى الذى يتعلق به الحدود والكفارات فى نفسه لا الشبهة الواقعة فى طريق دليل الثبوت لانها لا تمنع لاتفاق اكثر الناس على التعلق باخبار الآحاد فى الحدود والكفارات ولاجماعهم على صحة اثبات اسباب الحدود فى مجالس الحكام بالبينات وان صدرت عمن ليس بمعصوم عن الكذب والغلط والخطأ والنسيان قوله (مثاله) اى مثال الثابت بالدلالة * وقوله دون القياس رد لما ادعى اصحاب الشافعى علينا وقالوا انكم انكرتم صحة المقايسة فى الكفارات ثم اثبتم الكفارة فى الاكل والشرب بالقياس على الوقاع فكان ذلك منكم مناقضة قال ما اثبتناه بالقياس بل بدلالة النص * وحديث الاعرابى ما روى ان اعرابيا جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو ينتف شعره ويقول هلكت واهلكت فقال ماذا صنعت فقال واقعت اهلى فى نهار رمضان متعمدا فقال اعتق رقبة فضرب يده على صفحة عنقه وقال لا املك الا رقبتى هذه فقال عليه السلام صم شهرين متتابعين فقال هل اتيت ما اتيت الا من الصوم فقال اطعم ستين مسكينا فقال لا اجد فقال اجلس فجلس فأتى بصدقات بنى زريق فقال خذ خمسة عشر صاعا فتصدق بها على المساكين فقال اعلى اهل بيت احوج اليها منى ومن عيالى والله ما بين لابتى المدينة احوج اليها منى ومن عيالى فقال عليه السلام كلها انت وعيالك * وزيد فى بعض الروايات يجزيك ولا يجزى احدا بعدك * بيانه اى بيان انها ثابتة بالدلالة

ان كل لغوى يعرف ذلك المعنى ثابتا بالضرب لغة * وذكر ايضا فى بعض مصنفاته دلالة النص مايعرفه اهل اللغة بالتأمل فى معانى اللغة مجازها وحقيقتها * وقد ذكرنا تعريف دلالة النص فى اول الكتاب فلا نعيده * وانما نعنى بهذا اى بمعنى النظم ماظهر من معنى الكلام كلمة من لابتداء الغاية لا للبيان اى تبين وفهم ذلك المعنى من المعنى اللغوى للكلام لامن اللفظ نفسه * وهو راجع الى ما * واللغة متعلقة بالمقصود لا بظاهره اى ذلك المعنى المفهوم من المعنى اللغوى يكون مقصودا لغة بظاهر الكلام وان لم يوضع له الكلام مثل الضرب اسم لفعل بصورة معقولة اى معلومة وهو استعمال آلة التأديب فى محل صالح للتأديب ومعنى مقصود وهو الايلام فان المقصود من هذا الفعل ليس الا الايلام ولهذا لو حلف لايضرب فلانا فضربه بعد موته لايحنث لفوات معنى الايلام الذى هو المقصود ثم استعمال آلة التأديب هو المعنى اللغوى الذى دل عليه اللفظ بالوضع ومعنى الايلام هو المفهوم لغة من ذلك المعنى اللغوى لامن اللفظ فانه لم يوضع للايلام فالثابت بمعنى الايلام ثابت بدلالة النص وكذا التأفيف اسم لفعل بصورة معلومة وهو اظهار التبرم والسآمة بالتلفظ بكلمة اف * ومعنى مقصود وهو الايذاء فاظهار التبرم هو المعنى الذى وضع له اللفظ والايذاء هو المعنى المفهوم من ذلك المعنى الموضوع له فالثابت به هو الثابت بدلالة النص * ثم من المعلوم ان الحرمة متعلقة بالايذاء لابصورة التأفيف لانه هو المقصود والايذاء فى الضرب والشتم والقتل فوق الايذاء فى التأفيف فيثبت الحرمة فيها بمعنى النص لغة وكان النص بمعناه دالا على تحريمها ولذلك سمى دلالة النص لاعين النص لان النص لم يتناولها لفظا لكن لما كان المعنى الذى تعلق الحكم به ثابتا بالنص لغة كان الحكم الثابت به مضافا الى النص كأن النص تناوله * الا انه اى هذا القسم وهو الدلالة عند التعارض دون الاشارة لان فى الاشارة وجد النظم والمعنى اللغوى وفى الدلالة لم يوجد الا المعنى اللغوى فتقابل المعنيان وبقى النظم سالما عن المعارضة فى الاشارة فترجحت بذلك * ومثال تعارض الدلالة والاشارة ماقال الشافعى رحمه الله ان الكفارة تجب فى القتل العمد لانها لما وجبت فى القتل الخطاء للجناية مع قيام العذر بقوله تعالى * ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة * الاية لان تجب بالعمد ولا عذر فيه كان اولى ويعارضها قوله تعالى * ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها * فانه يشير الى عدم وجوب الكفارة فيه وذلك لانه تعالى جعل كل جزائه جهنم اذ الجزاء اسم للكامل التام على ماص بيانه فلو وجبت الكفارة معه كان المذكور بعض الجزاء فلم يكن كاملا تاما الا ترى ان فى جانب الخطأ لما وجبت الدية مع الكفارة جمع بينهما فقال * فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله * فعرفنا بلفظ الجزاء ان من موجب النص انتفاء الكفارة فرجحنا الاشارة على الدلالة * حتى صح متعلق بقوله مثل الثابت بالاشارة والعبارة الاستثناء معترض * ومثال اثبات الحدود بها ايجاب حد قطاع الطريق على الردء لان

وانما نعنى بهذا ماظهر من معنى الكلام لغة وهو المقصود بظاهر اللغة مثل الضرب اسم لفعل بصورة معقولة ومعنى مقصود وهو الايلام والتأفيف اسم لفعل بصورة معقولة ومعنى مقصود وهو الاذى والثابت بهذا القسم مثل الثابت بالاشارة والعبارة الا انه عند التعارض دون الاشارة حتى صح اثبات الحدود والكفارات بدلالات النصوص

وخفيا فاما المعنى الذى تعلق به الحكم فلابد من ان يكون ظاهرا نعرفه اهل البيان و الا كان قياسا لا دلالة - فان قيل لا يمكن الحاق الا [illegible] كل والشرب بالجماع بالدلالة لا يابات التسوية بين البابين اذ لابد فيها ان يكونا [illegible] المعنى الموجب فى غير المنصوص مثله فى المنصوص عليه او فوقه وليس كذلك [illegible] هما لان للوقاع مزية فى معنى الجناية على الاكل والشرب من وجوه احدها ان [illegible] حرمة الفعل تتفاوت بتفاوت احترام المحل فان اتلاف النفس المعصومة اشد حرمة من اتلاف المال المعصوم لكون الادمى اشد احتراما من المال ولمنافع البضع حرمة الادمى لكونها سببا لحصوله ولهذا كانت الجناية عليها موجبة قتل النفس لذا الاحصان والالم الشديد عند عدمه وكانت الجناية بالوقاع اشد حرمة من الجناية بالاكل فلا يمكن الحاقه به • وثانيها ان الجناية بالجماع واردة على الصوم والجناية بالاكل غير واردة عليه لان الجماع محظور الصوم والاكل نقيضه لان معنى الصوم هو الامتناع عن معتاد الاكل والشرب فاما الامتناع عن الجماع فتابع على ما مر فصار الركن فى الباب هو الامساك عن الاكل والشرب فصار ذلك نقيضا له فاما الامتناع عن الجماع فمحظور اذ الصوم ليس هو الامساك عنه معنى كما فى الاعتكاف الخروج عن المسجد نقيضه لانه مناف للبث والجماع محظوره غير ان الصوم يفسد بالمحظور كما يفسد بالمناقض ثم الجناية على العبادة بالمحظور فوق الجناية عليها بالنقيض لان الجناية بالمحظور ترد على العبادة فانها تنعقد مع ورود المحظور عليها لعدم المضادة فيرد عليها الجناية ثم تبطل بعد ذلك فاما ورود الجناية عليها بالنقيض فغير متصور لان النقيض لا يرد على العبادة فان وجود احد الضدين يمنع تحقق الاخر فلا يتصور بقاؤها عند وجود النقيض فتنعدم العبادة سابقة على وجود النقيض ثم يوجد النقيض ولهذا قلت من اصبح مجامعا لاهله تلزمه الكفارة لان الجماع لا يمنع من انعقاد الصوم لكونه محظورا فيه لا نقيضا فينعقد ثم ينعدم بعد وجوده كما لو احرم مجامعا لاهله فصار فى التحقيق طاريا عليه وان كان مقارناله فى الصورة ولا شك ان الجناية الواردة على العبادة الموجبة لابطالها فوق الجناية التى لم تصادف العبادة • وثالثها ان الجماع فعل يوجب فساد صومين صوم الرجل وصوم المرأة لو كانت صائمة ولهذا قال الاعرابى هلكت واهلكت والاكل والشرب لا يوجب الافساد صوم واحد فكان الجماع اقوى ورابعها ان فى الجماع داعيين طبع الرجل وطبع المرأة وفى الاكل داع واحد وهو طبع الاكل فشرع الزاجر فيما له داعيان لا يكون شرعا ثم لداع واحد كما قال ابو حنيفة رحمه الله فى اللواطة مع الزنا وخامسها ان غلبة الجوع متى تناهت اباحت الافطار فبوجود بعضها وجد بعض المبيح فيورث شبهة الاباحة فلا يصلح موجبا للكفارة وفى الجماع لو تناهى الشبق لا يوجب الاباحة فوجود بعضه لا يورث شبهة فصلح موجبا للكفارة • اجيب عن الاول بانا لا نسلم ان منافع البضع اشد احتراما من الطعام ولكن الحرمة التى شرعت الكفارة لها هى حرمة افساد الصوم لا حرمة

لابالقياس ان سؤال الاعرابي وهو قوله واقعت امرأتي في نهار رمضان وقع عن الجناية على الصوم بدليل قوله هلكت واهلكت ومعلوم ان المواقعة عينا لم تكن جناية لانها وقعت على محل مملوك له فانه قد نص على مواقعة امرأته لكنها في ذلك الوقت تؤدي الى معنى اخر وهو الجناية على الصوم يفهم هذا من ذلك الكلام لغة لانه لما اشتهر فريضة الصوم في رمضان واشتهر ان معناه الامساك عن اقتضاء الشهوتين عرف كل احد من اهل اللسان ان المواقعة في ذلك الوقت جناية على الصوم وان المقصود من السؤال حكم الجناية فكان المفهوم من قوله واقعت في نهار رمضان لغة الافطار كما ان المفهوم من قوله تعالى * فلا تقل لهما اف * المنع عن الايذاء ثم رسول الله صلى الله عليه وسلم اجاب عن السؤال فكان جوابه بيانا لحكم الجناية الذي هو الغرض من السؤال لان الجواب يكون مبنيا على السؤال خصوصا عن افصح العرب والعجم لابيان نفس الوقاع فانه ليس بمقصود بل هو آلة للجناية * ثم معنى الجناية على الصوم في الاكل والشرب اكثر منه في الوقاع فيثبت الحكم فيهما بذلك المعنى بعينه * وبيان ذلك ان الصوم اسم لفعل له صورة ومعنى * اما الصورة فهي الامساك عن اقتضاء الشهوتين * واما المعنى فقهر عدو الله تعالى بمنعه عن الشهوات ومنعه من شهوة البطن اشد قهرا له من منعه عن شهوة الفرج لان دعاءه اليها اكثر وشهوة الفرج تابعة لها ولهذا شرع الصوم في النهر التي هي وقت اقتضاء هذه الشهوة غالبا فكان الامتناع عن هذه الشهوة هو الاصل في الصوم والامتناع عن الاخرى بمنزلة التبع وكانت الجناية على الصوم بالاكل والشرب اخش لورودها على معنى هو المقصود الاصلي في الباب من الجناية بالوقاع لورودها على معنى هو جار مجرى التبع ولما كانت الجناية على التبع موجبة للكفارة كانت الجناية على ماهو المقصود اولى لكونها اقوى بمنزلة الضرب والشتم من التأفيف فتبين انا اثبتنا الكفارة في الاكل والشرب بالدلالة لابالقياس * فان قيل الثابت بالدلالة هو الذي يصير معلوما بمعنى اللغة بمجرد السماع فيكون الفقيه في اصابته وغيره سواء ثم ههنا وجوب الكفارة بالاكل مما يشتبه على الفقيه المبرز العالم بطرق الفقه بعد ان لم ما حديث الاعرابي فضلا عن غيره فكيف يكون هذا من باب الدلالة * قلنا الشرط في الدلالة ان يكون المعنى الذي تعلق به الحكم ثابتا لغة بحيث يعرفه اهل اللسان فاما ان يكون الثابت بهذا المعنى في غير موضع النص مما يعرفه اهل اللسان فليس بشرط وقد بينا ان معنى الجناية في سؤال الاعرابي ثابت لغة مفهوم لاهل اللسان بلاشك فيكون من باب الدلالة الا ان الثابت بذلك المعنى في غير موضع النص وهو الكفارة في المتنازع فيه وقد اشتبه على البعض بناء على ان تعلق الحكم بنفس معنى الجناية ام بالجناية المقيدة بالالة المعينة وهي الوقاع لانخفاء معنى الجناية فلا يقدح ذلك في كونه من باب الدلالة * فصار الحاصل ان الثابت بالدلالة قد يكون ظاهرا كحرمة الضرب الثابتة بنص التأفيف وقد يكون خفيا كثبوت الكفارة في المتنازع فيه بمنزلة الثابت بالاشارة وقد يكون ظاهرا

(وخفيا)

عن الشئ بعد ما كان حاضرا في الذهن وصورة كل شئ تدل على معناه وهو انه اي الناسي مدفوع اليه خلقة اي واقع فيه من غير اختياره ولم يذكر شمس الائمة لفظ الصورة فقال النسيان معنى معلوم وهو انه يكون عليه من الله تعالى وجه لا صنع له فيه ولا لاحد من العباد فكان ذلك اي عذر النسيان فاضيف اي الفعل وهو الاكل والشرب بسبب هذا العذر الى صاحب الحق فصار عفوا فهذا معنى النسيان لغة وهو كونه مطبوعا عليه يعني كون الناسي مطبوعا على النسيان يفهم لغة من لفظ النسيان وانما يكن موضوعا له كالايلام من التأفيف اذ لا حاجة في فهمه الى اجتهاد وانما هو بل يعرفه كل احد فعملنا بهذا المعنى وهو انه مدفوع اليه طبعا في نظيره اي غير المنصوص عليه وهو الجماع فكان الحكم ثابتا فيه بالدلالة لا بالقياس اعرف ان المعدول به عن القياس لا يقاس عليه غيره قال القاضي الامام ابو زيد رحمه الله الجماع بمنزلة الاكل في منافاة ركن الصوم او دونه فلا يبقى منافيا مع النسيان استدلالا بالاكل فان قيل هما متفاوتان اي المنصوص والجماع لان الصوم يتوجه الى ذلك اي الى الاكل والشرب لان الصوم شرع في وقت الاكل والشرب ووقت الاسباب المفضية الى الاكل والصوم يزيد في شهوته فيبتلى الانسان فيه بالنسيان غالبا ولا يتوجه الى المواقعة لان الليل ليس بوقت للجماع عادة وللصوم اثر في ازالة هذه الشهوة فان الصوم وجاء على ما نطق به النص وهو قوله عليه السلام يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج ومن لم يستطع فعليه بالصوم فانه له وجاء فكان النسيان فيه من النوادر فلا يمكن ان يلحق بالمنصوص لانه دونه وصار اي المجامع ناسيا في الصوم كالناسي في الصلوة اي مثل الآكل ناسيا في الصلوة حيث لم يجعل عفوا لانه نادر فكذا هذا وبما ذكرنا تمسك سفيان الثوري رحمه الله فجعل النسيان عذرا في الاكل والشرب بالنص ولم يجعله عذرا في الجماع والجواب ما ذكر في الكتاب واجاب الشيخ في بعض مصنفاته بهذه العبارة وهي ان للاكل غلبة الوجود من حيث عموم السبب وللجماع غلبة الوجود من حيث ذات الفعل لان الشهوة اذا غلبت لا يقدر الانسان ان يمنع نفسه عن الجماع لوجود الداعي في الفاعل والمحل فثبت ان للجماع غلبة الوجود من حيث ذاته وللاكل من حيث اسبابه فلا يكون دون الاكل غالبا في ذاته فالغلبة التي تنشأ من الذات فوق ما تنشأ من السبب فلما عفي عنه فلان يعفى عن الجماع كان اولى * وذكر في المبسوط قد ثبت بالنص المساواة بين الاكل والجماع في حكم الصوم فاذا ورد نص في احدهما كان واردا في الآخر كمن يقول لغيره اجعل زيدا وعمرا في العطية سواء ثم يقول اعط زيدا درهما كان ذلك تنصيصا على انه يعطي عمرا ايضا درهما وقوله عليه السلام لا قود الا بالسيف يحتمل وجهين احدهما لا قود يستوفى الا بالسيف * والثاني لا قود يجب الا بالقتل بالسيف لان للقصاص طرفين طرف الاستيفاء وطرف

لا قود الا بالسيف واراد به الضرب بالسيف ولهذا الفعل معنى مقصود وهو الجناية بالجرح وما يشبهه

ومن ذلك ان النص في عذر الناسي ورد في الاكل والشرب ويثبت حكمه في الوطئ دلالة لان النسيان فعل معلوم بصورته ومعناه اما صورته فظاهر واما معناه انه مدفوع اليه خلقة وطبيعة وكان ذلك سماويا محضا فاضيف الى صاحب الحق فصار عفوا هذا معنى النسيان لغة وهو كونه مطبوعا عليه فعملنا بهذا المعنى في نظيره فان قيل هما متفاوتان لان النسيان يغلب في الاكل والشرب لان الصوم يحوجه الى ذلك ولا يحوجه الى المواقعة بل يضعفه عنها فصار كالنسيان في الصلوة لم يجعل عذرا لانه نادر قلنا للاكل والشرب مزية في اسباب الدعوة وفيه قصور في حاله لانه لا يغلب البشر واما المواقعة فقاصرة في اسباب الدعوة ولكنها كاملة في حالها لان هذه الشهوة تغلب البشر فصار سواء فصح الاستدلال ومن ذلك قال النبي عليه السلم

اتلاف منافع البضع لان اتلاف منافع بضع مملوكة للرجل ليس بمحرم وانما المحرم هو افساد الصوم ولو كانت المنافع غير مملوكة بان زنى لا ينمحى حرمة اتلافها بالكفارة ولو زنى ناسيا للصوم لا كفارة عليه لان اتلاف المنافع وان وجد فافساد الصوم لم يوجد وفي الطعام ايجابها عندنا لهذه الجناية ايضا لا لحرمة اتلاف الطعام فانه لو اكل طعام نفسه يجب الكفارة مع انه لم يوجد حرمة التناول ولو اكل طعام غيره ناسيا للصوم لا يجب الكفارة مع حرمة التناول فعرفنا انهما مستويان في معنى الجناية * وعن الثاني بان ذلك دعوى ممنوعة بل الجماع نقيض الصوم لما بينا ان الصوم هو الامساك عن اقتضاء الشهوتين جميعا لاباحة الله تعالى الكل بالليل وامره بالامتناع عن الكل في النهار فيفوت الصوم بوجود كل واحد منهما على الكمال وكون الامتناع عن قضاء شهوة البطن اصلا لا يمنع من استوائهما في تفويت الصوم وافساده لما بينا والمأثم مأثم افساد الصوم وقد استويا في الافساد فيستويان في المأثم * وعن الثالث بان الكفارة انما تجب عليه بالجماع بفعله وفعله لا يوجب عليه الافساد صومه وانما فسد صومها بفعلها وهو قضاء شهوتها ولهذا وجبت عليها الكفارة ايضا كما وجب عليها الحد بالتمكين في باب الزنى الا ترى انها لو لم تكن صائمة او كانت ناسية للصوم فجامعها لزمه الكفارة والجماع ههنا لم يوجب الافساد صوم واحد فعلمنا ان الكفارة وجبت عليه بافساد صوم واحد لا بافساد صومين * وعن الرابع بان الترجيح بالقلة والكثرة تكون عند اتحاد الجنس كما فعله ابو حنيفة رحمه الله في مسئلة اللواطة مع الزنا فاما جهة قضاء الشهوة فيما نحن فيه فمختلفة وهما جنسان مختلفان فلا عبرة فيه للقلة والكثرة وانما العبرة فيه للغلبة او القوة وهما جميعا لقضاء شهوة البطن دون قضاء شهوة الفرج فانها تتجدد في كل يوم مرتين عادة وبقيت ما دام الروح في البدن وشهوة الفرج لا تتجدد في مثل هذه المدة وتنقطع باستيلاء الكبر وكذا الانسان يصبر عن الوقاع دهرا طويلا ولا يصبر عن الاكل الا قليلا فكانت شهوة البطن اغلب واقوى فكانت اولى بشرع الزاجر * على ان الفعل اذا كان قيامه باثنين كان حصوله اقل مما اذا كان قيامه بواحد خصوصا اذا كان الفعل معصية فان احدهما ان قصد العصيان فالآخر لا يساعده على ذلك وكذا هيجان الشهوة الذي لا يقع الجماع الا به من الشخصين في وقت مع وجود الحرمة شرعا قل ما يتفق * وعن الخامس بانا لا نسلم ان تناهي الجوع مبيح بل المبيح خوف التلف وكيف يكون الجوع مبيحا للافطار والصوم ما شرع الا لحكمة الجوع بقي ان خوف التلف شرطه تناهي الجوع ولكن بعض العلة لا عبرة به اصلا فبعض الشرط مع عدم العلة اولى ان لا يكون له عبرة والله اعلم * كذا في طريقة الشيخ ابي المعين وغيرها قوله (ومن ذلك) اي ومن الثابت بالدلالة ان النص ورد في كذا يعني ما روى ابو هريرة رضي الله عنه ان رجلا سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اني اكلت وشربت في نهار رمضان ناسيا وانا صائم فقال ان الله اطعمك وسقاك فتم على صومك * لان النسيان فعل وان لم يكن اختياريا كالسقوط ونحوه ولهذا يقال نسي ينسى * معلوم بصورته وهي الغفلة

القصاص عند ابى حنيفة وهو قول زفر ٭ وقال ابو يوسف ومحمد والشافعى رحمهم الله يجب القصاص وهذا اذا لم يجرح فان جرح بحجر او بخشب فان القصاص يجب بالاتفاق وفى الحديد يجب القود جرح او لم يجرح فى ظاهر الرواية وروى الطحاوى عن ابى حنيفة رحمهما الله اذا قتله بجرح يجب القود باى آلة كانت وان لم يجرح لا يجب القود باى آلة كانت ٭ قالوا انا نعلم ان القصاص وجب عقوبة يعنى بعد ما ارتكب الجناية وزجرا عن انتهاك حرمة النفس وصيانة حيوتها يعنى قبل ارتكاب الجناية فان شرعه زاجر عن مباشرة القتل على ما قال الله تعالى ولكم فى القصاص حيوة وانتهاك الحرمة تناولها بما لا يحل كذا فى الصحاح وانتهاك حرمتها انما يحصل بما لا تطيق النفس احتماله ولا تبقى معه لانها اذا تلفت بذلك فقد انتهكت حرمتها فاما الجرح على البدن فلا عبرة به يعنى فى تعلق العقوبة به انما البدن اى الجرح على البدن وسيلة الى الجناية على النفس وانتهاك حرمتها باعتبار السراية الا ترى انه لو لم يسر الى النفس لا يجب القصاص فيما يكون بغير وسيلة كان الكمل اى فما يكون جناية على النفس بغير وسيلة وهو القتل بحجر الرحى والاسطوانة العظيمة مثلا كان اكمل فى الجناية من الجرح لان ما لا يلبث ولا يطيق النفس احتماله مرهق للروح بنفسه والفعل الجارح مرهق له بواسطة الجراحة فالجرح وسيلة يتوصل بها الى ازهاق الروح وما يكون عاملا بنفسه ابلغ مما يكون عاملا بواسطة السراية ولما كان هذا تم فى المعنى المعتبر وهو عدم احتمال البنية يثبت الحكم فيه بالدلالة كما فى الضرب مع التأفيف وكما يثبت فى القتل بالرمح والسكين والنشابة بالدلالة يوضح ما ذكرنا ان هذا قد يجب القصاص بفعل لا يكون قتلا لا محالة كقطع الاصبع والغرز بالابرة والضرب بسنجات الميزان على ما ذكر فى كتاب الديات فلما وجب القصاص بهذا الفعل وانه قد يحصل به القتل وقد لا يحصل فلان يجب بالقاء حجر الرحى اولى لانه لا يرجى معه الحيوة اصلا ٭ والدليل عليه ان قطاع الطريق لو قتلوا بالحديد وبالحجر يجب عليهم القتل ولا شك ان وجوب القتل على قاطع الطريق يتعلق بالقتل كالقصاص ثم لم يقع الفرق فيه بين الحديد وغيره وبين الجرح والدق فكذلك ههنا كذا فى طريقة الامام البرغرى ٭ والجواب لابى حنيفة رحمه الله عن هذا المعنى الذى ذكراه انا قد سلمنا ان معنى الجناية هو ما لا تطيق النفس احتماله ٭ لكن الاصل فى كل فعل الكمال يعنى اذا صار الحكم مرتبا على شئ فالاعتبار فيه للكامل ٭ لان للناقص شبهة العدم ثم ان كان ذلك الحكم من جنس ما يثبت مع الشبهات يلحق الناقص بالكامل ويثبت الحكم فيه كما يثبت فى الكامل وان لم يكن كذلك لا يلحق الناقص بالكامل لما ذكرنا ان له شبهة العدم فلا يثبت به ما لا يثبت مع الشبهة ٭ فالاصل فى الزنا وقوعه فى محل محرم خال عن الملك وعن شبهة الملك لانه هو الكامل فى الجناية على ذلك المحل ثم تعدى احد حكميه وهو الحرمة الى ما هو ناقص فى معنى الجناية وهو مواضع الشبهة لان الحرمة تثبت مع الشبهة ولم يعد الحكم الاخر وهو وجوب الحد لانه لا يثبت مع الشبهة ٭ وكذا الاصل فى ثبوت حرمة المصاهرة معنى الجزئية والبعضية

معه فاما الجرح على البدن فلا عبرة به انما البدن وسيلة فما يقوم بغير الوسيلة كان اكمل والجواب لابى حنيفة عن هذا ان معنى الجناية هو ما لا تطيق النفس احتماله لكن الاصل فى كل فعل الكمال والنقصان بالعوارض فلا يجب الناقص اصلا بل الكامل يجعل اصلا ثم تعدى حكمه الى الناقص ان كان من جنس ما يثبت بالشبهات فاما ان يجعل الناقص اصلا خصوصا فيما يدرأ بالشبهات فلا

الوجوب * فان اريد نفي الاستيفاء يكون حجة لنا على الشافعي في انه لا يفعل بالقاتل مثل مافعل بالمقتول من الحرق والغرق والرضخ بالحجارة ونحوها * وان اريد نفي الوجوب يكون حجة عليه ايضا في مسئلة الموالاة * ورجح الامام الوجه الاول فقال القود اسم لقتل هو جزاء القتل كالقصاص الا ان القود خاص في جزاء القتل والقصاص عام فصار كانه قال لاقتل قصاصا الا بالسيف * فان قيل يحتمل انه اراد لاقود يجب الا بالسيف * قلنا القود عبارة عن فعل القتل على سبيل المجازاة دون مايجب شرعا وان حمل عليه كان مجازا كنفس القتل عبارة عن الفعل حقيقة لا عن الواجب * ولان القود قد يجب بغير السيف وانما السيف مخصوص الاستيفاء كذا في الاسرار * وعلى الوجه الاخير خرج الشيخ مسئلة المثقل على القولين فقال المراد من قوله لاقود الا بالسيف هو الضرب بالسيف لان الباء اذا دخلت في الآلة اقتضت فعلا ومعلوم ان القود لايجب باخذ السيف وقبضه فكان الضرب هو المراد * ولهذا الفعل وهو الضرب بالسيف معنى مقصود يفهم منه لغة وهو الجناية بالجرح ومايشبهه كالتأفيف له معنى مقصود وهو الايذاء باظهار التضجر ومايشبهه من الشتم والضرب * ثم مايشبه الجرح عند ابي حنيفة رحمه الله استعمال آلة الجرح مثل سنجات الميزان على احد الطريقين له في مسئلة المثقل وعندهما استعمال مالايطيق البدن احتماله مثل الحجر العظيم والعصا الكبيرة * والحكم وهو القود جزاء يبتني على المماثلة في الجناية يعني شرع الحكم على وجه يكون مماثلا للجناية فان القصاص ينبئ عن المساواة * وكذا قوله تعالى *الحر بالحر والعبد بالعبد *الاية وقوله عز ذكره* وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس *الاية يشيران الى المساواة ايضا والغرض من هذا الكلام تأسيس الجواب لابي حنيفة رحمه الله عن كلامهما كما سنبينه * فكان اي الحكم وهو وجوب القود * ثابتا بهذا المعنى اي متعلقا به دون صورة الضرب بالسيف كتعلق حرمة التأفيف بمعناه لابصورته * واختلف في ذلك المعنى فقال ابو حنيفة رحمه الله ذلك المعنى المفهوم بذكر السيف لغة هو الجرح الذي ينقض البنية ظاهرا وباطنا وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله معناه اي المعنى المفهوم من الضرب بالسيف لغة مالاتطيق البنية احتماله فيثبت الحكم بهذا المعنى في القتل بالمثقل ويكون ثابتا بدلالة النص * فان قيل الثابت بدلالة النص مايعرفه كل احد من اهل اللسان على ماتقدم تفسيره فاذا كان الحكم ثابتا بمعنى مختلف بين الفقهاء كيف يعد هذا من باب الدلالة * قلنا الاخلاف لاحد في ان القود في قوله عليه السلام *لاقود الا بالسيف * ثابت بمعنى الجناية على النفس وان هذا معنى فهم منه لغة انما الخلاف فيما وراء ذلك وهو ان المعتبر مجرد معنى الجناية او الجناية المتنهية في الكمال وهذا وان كان من باب الفقه لكنه لايقدح في كون الحكم ثابتا بالدلالة لان اصل المعنى الذي تعلق الحكم به مفهوم لغة وصورة المسئلة اذا قتل انسانا معصوما بالحجر العظيم او الخشب الكبير الذي لاتطيق البنية احتماله لايجب

والحكم جزاء يبتني على المماثلة في الجناية وكان ثابتا بذلك المعنى واختلف فيه فقال ابو حنيفة رحمه الله وذلك المعنى هو الجرح الذي ينقض البنية ظاهرا وباطنا وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله معناه مالا تطيق البنية احتماله فتهلك جرحا كان او لم يكن حتى قالا يجب القود بالقتل بالحجر العظيم لانا نعلم ان القصاص وجب عقوبة وزجرا عن انتهاك حرمة النفس وصيانة حيوتها وانتهاك حرمتها بما لاتطيق حمله ولا تبقى

فلم يوجب معها القصاص وهذا منه استقصاء في الاحتيال للدرأ وما قاله ابو يوسف ومحمد هو الطريق الواضح في تفسير هذا القول عند الناس والله اعلم قوله (ومن ذلك) اي ومما ثبت بالدلالة وجوب حد الزنا في اللواطة على قولهما والباء الاولى للسببية والثانية للاستعانة يعني اوجبا بدلالة النص حد الزنا بسبب اللواطة فقالا اللواطة واتيان المرأة الاجنبية في الموضع المكروه منها يوجب حد الزنا على الفاعل والمفعول فيرجمان ان كان محصنين ويجلدان ان لم يكونا محصنين وهو قول جمهور العلماء . وقال ابو حنيفة رحمه الله لا يجب فيها الحد ولكن يجب فيها اشد التعزير وللامام ان يقتله ان اعتاد ذلك كذا في عامة الكتب وذكر القاضي الامام ظهير الدين رحمه الله في فتاواه ناقلا عن الروضة ان الخلاف في الغلام اما في وطئ المرأة في الموضع المكروه فيوجب الحد بلا خلاف ولو فعل ذلك بعبده او امته او منكوحته لا يجب الحد بلا خلاف لان الملك مقتضى اطلاق الانتفاع فاورث شبهة في الفعل . تمسك الجمهور بان الزنا شرعا ولغة اسم لفعل معلوم وهو ايلاج الفرج في محل مشتهى يسمى قبلا على سبيل الحرمة . ومعناه اي المقصود منه اقتضاء شهوة الفرج بسفح الماء في ذلك المحل لا لقصد الولد ولذلك يسمى سفاحا . وهذا المعنى اي معنى الزنا بعينه موجود في اللواطة وزيادة لانه اي لان فعل اللواطة في الحرمة فوق الزنا لانها لا تنكشف بحال فصار نظير الزنا بالام فانه اخس من الزنا بالاجنبية لان حرمتها لا تنكشف بوجه . وفي سفح الماء فوقه لان معنى النسل في الزنا معدوم قصدا وفي اللواطة معدوم قصدا وزيادة لان المحل لا يصلح للنسل فيكون اشد تضييعا للماء فانه بذر والقاء البذر في محل لا ينبت يكون اشد تضييعا له من القائه في محل ينبت على قصد ان لا ينبت لمانع من الوقت وغيره وفي الشهوة مثله لان معاني الاشتهاء من الحرارة واللين وغيرهما محسوسة في هذا المحل كما هي محسوسة في محل الحرث . الا ترى ان الذين قالوا بالطبع دون الشرع لم يفصلوا بين المحلين وان كفارة الفطر يجب فيها بنفس الايلاج كما في الجماع لان الكفارة تبتنى على الفطر باقتضاء الشهوة وهما سواء فيه . وفيما دون الفرج لا يتحقق الفطر حتى ينزل لانه دون ذلك . وكذلك وجوب الاغتسال في اللواطة يثبت بنفس الايلاج كما في الجماع لانهما سواء في استجلاب المني الذي هو سبب الغسل وفي جماع البهيمة لا يجب الا بالانزال فثبت انهما سواء في اقتضاء الشهوة . الا انه تبدل الاسم من الزنا الى اللواطة باعتبار تبدل المحل وذلك لا يضر كتبدل اسم الطرار لا يمنع ثبوت حكم السارق في حقه بعد وجود كمال العلة . الا ترى ان حكم الرجم تعدى من ماعز الى غيره وان كان يفارقه باسمه لاستوائهما في المعنى الذي تعلق الحكم به فكذا فيما نحن فيه . وهذا معنى الزنا لغة اي ما ذكرنا من معنى الزنا ثابت لغة لا اجتهادا اذ يعرفه كل واحد من اهل اللسان فكان الحكم الثابت به ثابتا بالدلالة لا بالقياس . والجواب لابي حنيفة رحمه الله عن هذا اي عما ذكرنا في جانبهما انا لا نسلم صحة الاستدلال فان من شرط المساواة بين

ومن ذلك ان ابا يوسف ومحمدا اوجبا حد الزنا باللواطة بدلالة النص لان الزنا اسم لفعل معلوم ومعناه قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرم مشتهى وهذا المعنى بعينه موجود في اللواطة وزيادة لانه في الحرمة فوقه وفي سفح الماء فوقه وفي الشهوة مثله وهذا معنى الزنا لغة والجواب عن هذا ان الكامل اصل في كل باب خصوصا في الحدود والكامل في سفح الماء ما يهلك البشر حكما وهو الزنا لان ولد الزنا هالك حكما لعدم من يقوم بمصالحه

لانه هو الكامل فى الباب ثم تعدى الى الناقص وهو التقبيل والمس لما ذكرنا * وكذا وجوب الكفارة والدية فى القتل ثبت فى الكامل منه وهو ماينقض البنية ظاهرا وباطنا بدليل سبب نزول الآية وهى قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ على ماعرف فى التفسير فجعل هذا هو الاصل فيه ثم تعدى الى الناقص منه وهو سائر انواع الخطأ لان الكفارة والدية مما يثبت مع الشبهات * وهنا الكامل مما قلنا اى من معنى الجناية ماينقض البنية ظاهرا بتخريب الجثة وباطنا باراقة الدم وافساد طبايعه الاربع هذا هو الكامل فى النقض لان حيوة الآدمى باعتدال البنية ظاهرا وباطنا وكان التفويت الكامل بافساد البنية ظاهرا وباطنا فجعل هذا الكامل اصلا فى قوله عليه السلام لاقود الا بالسيف لان القود مما يندرئ بالشبهات ويعتبر فيه المماثلة فى الاستيفاء بالنص فلابد من اعتبار صفة الكمال فيه فاما اعتبار مجرد عدم احتمال البنية اياه مع سلامة البنية ظاهرا وجعله اصلا فغير مستقيم فيما يندرئ بالشبهات لانه ناقص لكونه قتلا من وجه دون وجه * ودليل النقصان حكم الذكوة فانه يختص بما ينقض البنية ظاهرا وباطنا ولايعتبر فيه مجرد عدم احتمال البنية حتى لو قتل الصيد بالمثقل لايحل ولو جرحه يحل وان كان فى غير المذبح * وقولهما البدن وسيلة وهم وغلط لانا لانعنى بهذا اى بفعل القتل او باشتراط الجرح الجناية على الجسم اى على البدن ليندفع به قولكم الجرح وسيلة وتبع والمقصود هو الجناية على النفس فلا يلتفت الى الوسيلة بعد حصول المقصود بغيرها * بل نعنى الجناية على النفس التى هى معنى الانسان وهى دمه وطبائعه عند اهل الاسلام * والقصاص مقابل بذلك اى بالجناية على النفس بالنص وهو قوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس * اما الجسم فرع يعنى بالنسبة الى المعنى لانه هو المقصود ولانريد ان البدن غير داخل فى معنى الانسان كما هو مذهب البعض * واما الروح فلا يقبل الجناية يعنى من العباد لكن الجناية على المعنى وهو الطبايع الاربع لايتكامل الابجرح يخرب البنية ويراق الدم لانه اذا اراق الدم فقد اتصل اثر فعله به قصدا او المجموع يبطل ببطلان بعضه فيكون مبطلا معنى الانسان بالاراقة قصدا فيتكامل الجناية * ولهذا كان الغرز بالابرة فى القتل موجبا للقصاص لانه مسيل للدم مؤثر فى الظاهر والباطن الا انه لايكون موجبا الحل فى الذكوة لان المعتبر هنالك تسييل جميع الدم ليتميز به الطاهر من النجس ولهذا اختص بقطع الاوداج والحلقوم عند التيسر * فصار هذا اى اعتبار الكمال فى معنى الجناية * اولى مما قاله * خصوصا فى العقوبات لانها تندرئ بالشبهات * ولايلزم علينا ماذكروا من مسئلة قطاع الطريق لان القتل فى ذلك الباب ماوجب قصاصا وانما وجب جزاء على قطع الطريق وذلك يحصل باى قتل كان ولهذا لو قتلوا بالسوط يجب ايضا فاما القتل قصاصا فقد وجب جزاء على فعل كامل بصفة العمدية وفى العمدية خلل وقصور * قال القاضى الامام جعل ابو حنيفة سلامة الظاهر شبهة

وهنا الكامل فيما قلنا ماينقض البنية ظاهرا وباطنا هو الكامل فى النقض على مقابلة كمال الوجود وقولهما ان البدن وسيلة وهم وغلط لانا لانعنى بهذا الجناية على الجسم لكنا نعنى به الجناية على النفس التى هى معنى الانسان خلقة فالقصاص مقابل بذلك اما الجسم ففرع واما الروح فلا يقبل الجناية ومعنى الانسان خلقة بدمه وطبايعه فلا يتكامل الجناية عليه الابجرح يريق دما ويقع على معناه قصدا فصار هذا اولى خصوصا فى العقوبات

وان يكون فيه اقتصار على الفراش غير معتبر لايجاب حد الزنا * اعنى هى ليست بموجبة للحد حتى ترجحوا اللواطة عليه بالحرمة فتوجبوا فيه الحد بالطريق الاولى من المعتبر ماذكرنا من المعنى وهى فى اللواطة غير موجودة * والدليل على ان الحرمة المجردة غير معتبرة ان شرب البول لايوجب الحد مع كمال الحرمة اى مع كونه آكد فى الحرمة من الخمر فان حرمته لاينكشف بحال وشرب الخمر يوجبه مع ان حرمتها تزول بالتخليل وانها لم تكن محرمة فى الملل المتقدمة لوجود دعاء الطبع فى الخمر وعدمه فى البول قوله (ومن ذلك) اى ومن الثابت بالدلالة ان الشافعى رحمه الله اوجب الكفارة فى القتل العمد وايمن الغموس استدلالا بالقتل الخطاء واليمين المعقودة فقال الكفارة انما تجب فى الخطأ لارتكاب الجناية ولهذا سميت كفارة اى ستارة للذنب لا للخطأ فانه عذر مسقط للحقوق فلايجوز ان يكون علة للوجوب ولما وجبت الكفارة فى الخطأ مع قيام العذر المسقط بمعنى الجناية وهو قتل النفس المعصومة فلان تجب فى العمد وهو فى معنى الجناية اقوى كان اولى لان ازدياد سبب الوجوب لايسقط الواجب بل يؤكده الاترى ان قتل الصيد خطأ فى الاحرام لما اوجب الكفارة اوجبها العمد لازدياد معنى الجناية فيه * وكذلك اى وكما وجبت الكفارة فى الخطأ بالجناية وجبت فى اليمين المعقودة وهى التى على امر فى المستقبل بمعنى الجناية وهو صيرورتها كاذبة باعتبار الحنث واذا وجبت باعتبار صيرورتها كاذبة مع انها لم تكن فى الاصل كذلك فلان تجب فى الغموس وهى كاذبة من الاصل كان اولى لان حظر الغموس من جنس حظر المعقودة اذا حنث فيها لانه حظر من حيث الاستشهاد بالله كاذبا الا انه فى الغموس آكد * يوضحه ان اليمين نوعان يمين بالله تعالى ويمين بالطلاق ونحوه ثم اليمين بالطلاق بشرط ماض على الكذب توجب ماتوجبه اليمين بالطلاق بشرط فى المستقبل ووجد الشرط فكذا اليمين بالله تعالى توجب ماتوجبه فى المستقبل اذا تحقق الكذب فيها * وماذكرنا من المعنى ثابت لغة لان كل احد من اهل اللسان يعرف ان الكفارة باعتبار معنى الجناية وانها شرعت لدفع الاثم وهو يحصل بالجناية * وعندنا لاتجب الكفارة فى العمد سواء وجب القود به او لم يجب كقتل الاب ولده عمدا وقتل المولى عبده عمدا وقتل المسلم مسلما لم يهاجر الينا فى دار الحرب عمدا وكذا فى الغموس لان العمد كبيرة محضة وكذا الغموس محظور فلا يصلح سببا للكفارة كالزنا والسرقة وشرب الخمر * وتحقيقه ان حقوق الله تعالى على ثلاثة اقسام عبادات محضة وانها لاتتعلق باسباب محظورة لان العبادات حكمها الثواب ونيل الدرجات ويستحيل ان يصير الجناية سببا لذلك وانها تتعلق باسباب مباحة كالنصاب للزكوة والوقت للصوم والصلوة * وعقوبات محضة وانها تتعلق بمحظورات محضة لان العقوبة شرعت زاجرة محضة وانما يجب الزاجر عن المعاصى لاعن المباح وكفارات وهى تتردد بين عبادة وعقوبة * اما معنى العقوبة فيها فلانها لاتجب الاجزاء كالحدود والعبادات تجب

الله قال وجب الكفارة بالنص فى الخطاء من الفعل مع قيام العذر وهو الخطاء فكان دلالة على وجوبها بالعمد لعدم العذر لان الخطاء عذر مسقط حقوق الله تعالى وكذلك وجبت الكفارة فى اليمين المعقودة اذا صارت كاذبة فلان يجب فى الغموس وهى كاذبة من الاصل اولى فصارت دلالة عليه لقيام معنى النص لكن قلنا هذا الاستدلال غلط لان الكفارة عبادة فيها شبهة بالعقوبات لاتخلو الكفارة عن معنى العبادة والعقوبة فلا يجب الا بسبب دائر بين الحظر والاباحة والقتل العمد كبيرة بمنزلة الزنا والسرقة فلم يصلح سببا كالمباح المحض لايصلح سببا مع رجحان معنى العبادة فى الكفارة وكذلك الكذب حرام محض

المحلين في المعنى الموجب للحكم وهي معدومة ههنا لان المتنازع فيه قاصر عن المنصوص عليه في المعنى الذي تعلق الحكم به لوجهين * احدهما ان الحكم في الزنا انما تعلق بسفح الماء على وجه يؤدي الى فساد الفراش واهلاك البشر حكما لا بمجرد السفح لان الولد يخلق من ماء الزنا ولا يمكن ايجاب تربيته على الزاني لعدم ثبوت النسب منه ولا على الام لعجزها عن الكسب والانفاق عليه فيهلك * ولذا سمي تربيته احياء قال عليه السلام * من اخذ لقيطا فقد احياه ولهذا لو اكره الرجل الرجل بالقتل على الزنا لا يرخص له الاقدام حتى لو اقدم يأثم كما لو اكره على قتل انسان وفي اللواطة لم يوجد هذا المعنى وانما وجد مجرد تضييع الماء وانه قد يحل بالعزل في الامة بغير اذنها وفي المنكوحة الحرة باذنها والمنكوحة الامة باذنها او باذن مولاها * وليس فيه افساد الفراش ايضا لان ذلك باشتباه النسب ولا تصور لذلك في الرجل اذ الرجل لا يتصور ان يكون فراشا فكان قاصرا ولا يجوز ان يجبر هذا النقصان بزيادة الحرمة من الوجه الذي قالا لان ذلك يكون مقايسة ولا مدخل لها في الحدود فان قيل لا نسلم ان الحكم تعلق بما ذكرتم فانه لو زنى بعجوز او بعقيم لا زوج لها يجب الحد ولم يوجد افساد الفراش ولا اهلاك الولد * وكذا زناء الخصي يوجب الحد ولا ماء له ليؤدي الى فساد الفراش واهلاك الولد * قلنا المعتبر والمنظور اليه في احكام الشرع الجنس لا الافراد وجنس الزنا لا يخلو عن افساد الفراش واهلاك الولد بل هو الغالب فيه على ان محلية الماء لا ينعدم اصلا في العجوز والعقيم فان حرمة المصاهرة تثبت بوطئهما وكذا الخصي لا ينعدم فيه اهلية الماء ولهذا يثبت النسب منه ولو انعدم الماء اصلا لا يثبت النسب منه كما في الصبي * والثاني ان الزنا كامل بحاله الى آخر ما ذكره الشيخ في الكتاب * وتقريره بعبارة الامام البرغري ان الحدود شرعت زواجر عن الاقدام على الجنايات وانما يحتاج الى الزاجر الشرعي فيما يميل الطبع اليه فاما فيما ينزجر الانسان عنه بطبعه فلا يحتاج فيه الى الزاجر الشرعي كشرب البول لا يوجب الحد لما ذكرنا والحاجة الى الزاجر في اللواطة ليست كالحاجة الى الزاجر في الزنا * اما في جانب المفعول فلان الحد لو وجب عليه انما يجب استدلالا بالزنا والزانية انما تحملها الشهوة على الزنا فاما المفعول به ههنا فيمتنع بطبعه عن هذا الفعل اشد الامتناع على ما عليه اصل الجبلة السليمة فلا يحتاج الى الزاجر الشرعي فشرع الحد على الزانية لا يدل على شرع الحد على هذا * وكذلك الكلام في جانب الفاعل لان طبعه وان كان يميل الى هذا الفعل ولكن الفعل لا يقوم به وحده وانما يقوم به وبآخر لا يميل طبعه اليه وفي الزنا يقوم باثنين طبع كل واحد منهما مائل اليه فكان اغلب وجودا واسرع حصولا فكان احوج الى الزاجر فشرع الزاجر فيه لا يدل على شرعه في المتنازع فيه * لان الحرمة المجردة يعني في الزنا * بدون هذه المعاني وهي ان يكون غالب الوجود وان يكون فيه اهلاك البشر حكما

فاما تضييع الماء فقاصر لانه قد يحصل بالعزل ولا تفسد الفراش وكذلك الزنا كامل بحاله لانه غالب الوجود بالشهوة الداعية من الطرفين واما هذا الفعل فقاصر بحاله لان الداعي اليه شهوة الفاعل فاما صاحبه فليس في طبعه داع اليه بل الطبع مانع ففسد الاستدلال بالكامل على القاصر في حكم يدرأ بالشبهات والترجيح بالحرمة باطل لان الحرمة المجردة بدون هذه المعاني غير معتبر لايجاب الحد الا ترى ان شرب البول لا يوجب الحد مع كمال الحرمة ومن ذلك ان الشافعي رحمه

يلاقى فعل نفسه الذى هو مملوك له واما الخطر فمن حيث انه جناية على العبادة وبه يرتفع المقوض من انه اذا افطر بالخمر اوبالزنا عمدا فانه تجب الكفارة ، وفى الاسرار بهذه العبارة * ولاتلزم كفارة الافطار فانها لاتجب مع شبهة الاباحة لان كفارة الفطر انما تجب بفعل مباح فى نفسه محظور بصومه بجماع الاهل واكل خبزه وانما يشترط تمحض الحظر لحق الفطر ان لايكون فيه شبهة اباحة الفطر لاشبهة اباحة ذلك الفعل فى نفسه حتى اذا زنى فى رمضان وذلك الزنا حرام فى نفسه لالحق الصوم وحرام بغيره وهو الصوم وجب بكونه حراما فى نفسه الحد الذى هو عقوبة وبسبب المعنى الاخر كفارة فلابد من انتفاء حرمة الفعل فى نفسه لايجاب الكفارة والحاقه بالحلال فى نفسه لولا الصوم * وتحقيقه ان الكفارة تجب بالافطار لابالجماع نفسه والافطار باقتضاء شهوة بطنه وفرجه والاقتضاء فى نفسه حلال وانما حرم لغيره وهو الصوم فى مسئلتنا فلم يصر حراما محضا لما حل فى نفسه لوجوده فى محله * ولايلزم على ماذكرنا وجوب التوبة والاستغفار فانها طاعة محضة وقد وجبت بسبب الكبيرة المحضة فما هو طاعة من وجه اولى ، لانا لانسلم انها وجبت بالجناية لانها رجوع عن الجناية ونقض لها ونقض الشئ لايصلح ان يكون من حكمه ولا يضاف اليه وانما يضاف وجوبها الى ديانته واعتقاده حرمة ماارتكبه قوله (ولايلزم اذا قتل بالحجر العظيم) يعنى ولايلزم على ماقلنا القتل بالمثقل فانه يوجب الكفارة عند ابى حنيفة رحمه الله وان كان محظورا محضا * لان فيه اى فى القتل بالحجر العظيم شبهة الخطاء فانه من خطاء العمد عنده وقد دخل تحت قوله عليه السلام * الا ان قتيل الخطاء العمد قتيل السوط والعصا على ماعرف فى تلك المسئلة ، وذلك لان المثقل ليس بآلة القتل باصل الخلقة وانما هو آلة التأديب الاترى ان اجراءه للتأديب بها والمحل قابل للتأديب مباحا فتمكنت فيه شبهة باعتبار الآلة ، ولما كان هذا خطأ العمد اى شبه العمد كان محظورا من حيث العمدية ومن حيث الخطأ لايخلو عن شبهة اباحة ولهذا يسقط القصاص * والكفارة مما يحتاط فى ايجابها لرجحان جهة العبادة فيها فيثبت بشبهة الخطأ كما يثبت بحقيقته ، وقد جعله اى جعل محمد القتل بالمثقل على اصل ابى حنيفة فى الكتاب اى فى المبسوط شبه العمد حيث اوجب الدية فيه على العاقلة فكان هذا تنصيصا على ايجاب الكفارة لان شبه العمد يوجب الكفارة ، وانما اكد الشيخ وجوب الكفارة بالرواية عن الطحاوى والجصاص وبدلالة رواية المبسوط لانه قد روى عن ابى حنيفة رحمه الله ان الكفارة فيه لاتجب فقد قال ابو الفضل الكرمانى فى الايضاح وجدت فى كتب اصحابنا لاكفارة فى شبه العمد على قول ابى حنيفة رحمه الله فان الاثم كامل متناه وتناهيه يمنع شرع الكفارة لان ذلك من باب التخفيف قوله (واذا قتل مسلم حربيا مستأمنا عمدا لم يلزمه الكفارة يعنى اذا قتله بالسيف حتى يكون عمدا بالاجماع فانه لو قتله بالمثقل يجب الكفارة عند ابى حنيفة رحمه الله

ولايلزم اذا قتل بالحجر العظيم فانه يوجب الكفارة عند ابى حنيفة رحمه الله ذكره الطحاوى لان فيه شبهة الخطأ وهى مما يحتاط فيها فتثبت بشبهة السبب كما تثبت بحقيقته وذكره الجصاص فى احكام القران وقد جعله فى الكتاب شبه العمد فى ايجاب الدية على العاقلة فكان نصا على الكفارة واذا قتل مسلم حربيا مستأمنا عمدا لم يلزمه الكفارة مع قيام الشبهة لان الشبهة فى محل الفعل

ابتداء تعظيما لله تعالى * اما معنى العبادة فيها فلانها تتأدى بالصوم وما يقوم مقامه وما شرع الصوم خاليا عن معنى العبادة ولانها تكفر الذنب ونحوه ولن يقع التكفير الا بما هو طاعة وقربة ولهذا كانت النية فيها شرطا وفوض اداؤها الى من وجبت عليه ليؤديها باختياره والعقوبات تقام كرها وجبرا * واذا ثبت انها مترددة بين العبادة والعقوبة وجب ان يكون سببها مشتملا على صفتي الحظر والاباحة ليكون معنى العبادة مضافا الى صفة الاباحة ومعنى العقوبة مضافا الى صفة الحظر لان الاثر ابدا يكون على وفق المؤثر والقتل العمد محظور محض وكذا الغموس لان الكذب بدون الاستشهاد بالله حرام ليس فيه اباحة فمع الاستشهاد بالله اولى فكان العمد والغموس بمنزلة السرقة والزنا والردة فلا يصلحان سببين للكفارة ؛ الا ترى ان المباح المحض لا يصلح سببا للكفارة مثل القتل بحق واليمين المعقودة قبل الحنث مع ان معنى العبادة فيها راجح سوى كفارة النظر فلان لا يصلح المحظور المحض كان اولى * واما الخطأ فدائر بين الوصفين اى الحظر والاباحة لانه من حيث الصورة رمى الى صيد اوالى كافر وهو مباح * وباعتبار ترك التثبت اوباعتبار المحل هو محظور لانه اصاب آدميا محترما معصوما فيصلح سببا لها * وكذا اجتمع فى المعقودة صفتا الحظر والاباحة من وجهين * احدهما انها تعظيم الله تعالى وذلك مندوب اليه ولهذا شرعت فى بيعة نصرة الحق فانهم كانوا يحلفون فى البيعة مع النبى صلى الله عليه وسلم على انهم لا يتركونه ولا يؤثرون انفسهم على نفسه * وعلى رضى الله عنه كان يحلف فى المبايعة للبعض وهى ايضا منهى عنها بقوله تعالى * ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم ؛ اى بذلة فى كل حق وباطل وقوله * واحفظوا ايمانكم * اى امتنعوا عن اليمين واحفظوا انفسكم عنها * والثانى ان اليمين الصادقة معقودة مشروع يحلف بها فى الخصومات وتلزمنا شرعا فكانت مباحة الا انها تأخذ معنى الحظر باعتبار الحنث وهو معنى قوله والكذب غير مشروع اى الحنث غير مشروع فكانت دائرة بين الحظر والاباحة فتصلح سببا للكفارة وهذا الوجه يشير الى ان اليمين مع الحنث سبب والوجه الاول يشير الى ان نفس اليمين سبب والحنث شرط والى كل واحد ذهب فريق من العلماء فتبين بما ذكرنا ان تعلق الكفارة بوصف الجناية مفردا غلط وان الاستدلال المذكور غير صحيح * ولا يلزم على ما ذكرنا الافطار سبب فى رمضان بشرب الخمر او بالزنا لان شرب الخمر والزنا ليسا بسببين للكفارة بدليل انه لو كان ناسيا لصومه لا يجب الكفارة وانما الموجب للكفارة الفطر وانه جناية من وجه دون وجه فانه من حيث انه تناول شئ يحصل به قضاء الشهوة مشروع ومن حيث ان الصوم حق الله تعالى وانه يبطل بالفطر محظور فيصلح سببا للكفارة على ان فى كفارة الفطر شبه العقوبة راجح على ما عرف فجاز ايجابها بما يترجح معنى الحظر فيه كذا فى طريقة الامام البرغرى * ورأيت فى بعض النسخ اما الفطر فانه دائر بينهما اما الاباحة فمن حيث انه

اما الخطاء فدائر بين الوصفين واليمين معقود مشروع والكذب غير مشروع

بترك الواجب عمدا * والعمد لغة ماحصل من الفعل عن قصد صحيح من الفاعل اليه بعد علمه به . وقال الشافعي رحمه الله يجب بالعمد لانه انما وجب في السهو لتمكن النقصان في صلاته وذلك موجود في العمد وزيادة فيثبت الحكم بالدلالة ولكنا نقول السبب الموجب بالنص شرعا هو السهو على ماقال عليه السلام « لكل سهو سجدتان بعد السلام » والسهو ينعدم اذا كان عامدا وهو معنى قوله ولا يصلح ان يكون السهو دليل العمد اى الوجوب في السهو دليل الوجوب في العمد لما قلنا في وجوب الكفارة ان وجوبها في الخطأ والمغفودة لاتدل على وجوبها في العمد والغموس ، وذلك لان السجدة عبادة شرعت لله تعالى جبرا للفائت فلا يصلح المحظور سببا له وهو تأخير واجب او تركه عمدا قوله (وقلنا نحن) اشارة الى خلاف الشافعي فان عنده لايجب على المرأة الكفارة في قول لان النبي صلى الله عليه وسلم بين حكم الكفارة في جانبه لافي جانبها فلو لزمتها لبين كما بين الحد في جانبها في حديث العسيف ولان سبب الكفارة المواقعة المعدمة للصوم والرجل هو المباشر لذلك دونها اذهي محل المواقعة وليست بمباشرة لها فكان فعلها دون فعل الرجل فيما دون الفرج بخلاف الحد فان سببه الزنا وهي مباشرة له فان الله تعالى سماها زانية . وفي قول اخر يجب عليها الكفارة ويتحمل الزوج عنها اذا كانت مالية لان ماتعلق بالمواقعة اذا كان بدنيا اشتركا فيه كالاغتسال واذا كان ماليا تحمل الزوج عنها كثمن ماء الاغتسال . فقال الشيخ انما وجبت الكفارة على الرجل بالمواقعة ومعنى الفطر الذي هو جناية كاملة مفهوم منه اى من الوقاع لغة كالايذاء من التأفيف وهذا المعنى يتحقق في جانبها كما يتحقق في جانبه فتلزمها الكفارة بطريق الدلالة كما يلزمها الحد بسبب الزنا اذ تمكينها فعل كامل فان الحد مع النقصان وبيان النبي عليه السلام في جانبه بيان في جانبها لان كفارتهما واحدة بخلاف حديث العسيف فان الحد في جانبه كان الجلد وفي جانبها الرجم ولامعنى للتحمل لان الكفارة اما ان تكون عقوبة او عبادة وسبب النكاح لايجرى التحمل في العبادات والعقوبات انما ذلك في مؤن الزوجية كذا في المبسوط قوله (واما المقتضى فزيادة على النص ثبت) اى المقتضى او الزيادة على تأويل المزيد فكانت الجملة صفة لها * وانتصب شرطا على انه مفعول له اى يثبت تلك الزيادة لاجل ان يكون شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا * وقوله لما لم يستغن اى المنصوص عليه عنه متعلق بثبت شرطا * وقوله وجب تقديمه مستأنف ، وقوله فقد اقتضاه النص في معنى التعليل له اى وجب تقديم المقتضى او تقديم تلك الزيادة لاجل تصحيح المنصوص شرعا لان النص اقتضاه اى طلبه * او لما لم يستغن مستأنف ووجب تقديمه جوابه وقوله فقد اقتضاه النص بيان تسميته بهذا الاسم يعني لما لم يستغن النص عن تلك الزيادة وجب تقديمها ليصح فكان النص مقتضيا اياها فسميت بهذا الاسم وهو المقتضى ، وقد صرح الشيخ به في بعض مصنفاته

وقلنا نحن ان كفارة الفطر وجبت على الرجل بالمواقعة نصا ومعنى الفطر فيه معقول لغة فوجبت الكفارة على المرأة ايضا استدلالا به واما المقتضى فزيادة على النص ثبت شرطا لصحة المنصوص عليه لما لم يستغن عنه وجب تقديمه لتصحيح المنصوص عليه فقد اقتضاه النص

* وهذه المسئلة ترد اشكالا على الجواب الذى ذكره عن القتل بالمثقل وبيانه ان المسلم اذا قتل مستأمنا عمدا لا يجب عليه القصاص استحسانا وفى القياس يلزمه وهو رواية احمد ابن عمران استاذ الطحاوى عن اصحابنا ورواية ابن سماعة عن ابى يوسف لان الشبهة المبيحة تنتفى عن الدم بعقد الامان فلا جرم يجب القصاص بقتله على المستأمن والمسلم جميعا * وجه الاستحسان ان الشبهة المبيحة بقيت فى ذمة فانه حربى ممكن من الرجوع الى دار الحرب فجعل فى الحكم كأنه فى دار الحرب ولهذا يرث الحربى ولا يرث الذمى وان كانا فى دار الاسلام فلا يتحقق المساواة بينه وبين من هو من اهل دارنا فى العصمة والقصاص يعتمد المساواة فلا يجب القصاص على المسلم بقتله ولكن يجب عليه دية الحر المسلم لان اصل العصمة يثبت التقوم فى نفسه حين استأمن كما يثبت التقوم فى ماله حتى يضمن بالاتلاف فصار حاله فى قيمة نفسه كحال الذمى فكما يسوى بين دية المسلم والذمى عندنا فكذلك يسوى بين دية المسلم والمستأمن * ثم الشبهة فى المسئلة الاولى اعنى مسئلة المثقل اثرت فى ايجاب الكفارة كما اثرت فى اسقاط القصاص والشبهة فى هذه المسئلة اثرت فى اسقاط القصاص ولم تؤثر فى ايجاب الكفارة * فاجاب وقال الشبهة ههنا فى محل الفعل لا فى الفعل فان دم المستأمن لا يماثل دم المسلم فى العصمة حتى لو ثبت المماثلة بان قتل المستأمن فى دارنا مستأمنا اخر اوقطع طرفه وجب القصاص كذا فى السير الكبير * فاعتبرت فى القود اى اثرت فى اسقاطه * لان القود مقابل بالمحل من وجه حتى امتنع وجوب الدية التى هى بدل المحل مع وجوب القصاص لان تفويت المحل الواحد لا يوجب بدلين ولو لم يكن القصاص فى مقابلة المحل لما امتنع وجوب الدية معه كما لم يمتنع مع وجوب الكفارة الا ترى ان المحرم لو قتل صيدا مملوكا لانسان يجب عليه الجزاء وقيمة المقتول لمالكه ايضا لانه لا تنافى بينهما اذ الكفارة جزاء الفعل والقيمة بدل المحل فلو لم يكن القصاص مقابلا بالمحل بوجه لامكن الجمع بينه وبين الدية ايضا * وانما قال من وجه لان القود عندنا جزاء الفعل حتى يثبت للمقتول حكم الشهادة ويقتل جماعة بواحد ولكن فيه شبهة كونه بدل المحل لما ذكرنا وهذا القدر من الشبهة كاف لانتفاء القصاص * فاما الفعل فعمد محض خالص لا تردد فيه اى لا يدور بين الحظر والاباحة وليس فيه شبهة الاباحة بوجه فلا يصلح سببا للكفارة اذ الكفارة جزاء الفعل المحض ليس فيها شبهة البدلية عن المحل بوجه حتى يؤثر فيها الشبهة الواقعة فى المحل * وفى مسئلة الحجر اى القتل بالمثقل الشبهة فى نفس الفعل باعتبار ان الالة ليست بالة القتل خلقة على ما بينا ووضع الآلة لتتميم القدرة الناقصة فكانت داخلة فى فعل العبد فتمكنت الشبهة فى الفعل * فعمت القود والكفارة اى اثرت فى اسقاط القود وايجاب الكفارة جميعا قوله (ولهذا) اى ولما ذكرنا ان الكفارة المشروعة فى الخطأ والمعقودة لا يجب فى العمد والغموس قلنا السجود المشروع فى السهو لا يجب بالعمد اى

فاعتبرت فى القود لانه يقابل بالمحل من وجه حتى نافى الدية فاما الفعل فعمد محض خالص لا تردد فيه والعقوبة جزاء الفعل المحض وفى مسئلة الحجر الشبهة فى نفس الفعل فعم القود والكفارة ولهذا قلنا ان سجود السهو لا يجب بالعمد ولا يصلح ان يكون السهو دليلا على العمد لما قلنا خلافا للشافعى ايضا

الثمن توجب ان لايجوز والاقتضاء يدل على الجواز فترجح الدلالة على الاقتضاء
وانما قلنا انه دلالة لان ثبوت الحكم في حق غير زيد كان بمعنى النص لا بالنظم كثبوت
الرجم في حق غير ماعز ٠ ولكن لقائل ان يقول لانسلم المعارضة لان من شرطها
تساوي الحجتين ولا تساوي لان المقتضى الذي قام المقتضى به كلام الآمر والدلالة ثابتة
بالسنة فانى يتعارضان ، ولان عدم الجواز فيما ذكر من الصورة ان ثبت ليس لترجح
الدلالة على المقتضى فانهما لو صرحا بالبيع بان قال المشتري بعت هذا العبد منك
بالف وقال البايع قبلت لايجوز ايضا بل لان موجب ذلك النص عدم الجواز من غير
معارضة نص آخر اياه فلايكون هذا نظير معارضة الدلالة المقتضى قوله (واختلفوا
في هذا القسم) يعني في عمومه ٭ وقال اصحابنا رحمهم الله لاعموم له اي لايجوز ان يثبت له
صفة العموم ٭ وقال الشافعي رحمه الله له عموم اي يجوز ان يثبت فيه العموم لان
المقتضى بمنزلة النص حتى كان الحكم الثابت به بمنزلة الثابت بالنص لا بالقياس فيجوز فيه
العموم كما يجوز في النص ، وقلنا العموم من عوارض النظم وهو غير منظوم حقيقة فلا
يجوز فيه العموم وذلك لان ثبوت المقتضى للحاجة والضرورة حتى اذا كان المنصوص
مفيدا للحكم بدونه لايثبت المقتضى لغة ولا شرعا والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها
ولاحاجة الى اثبات صفة العموم للمقتضى فان الكلام مفيد بدونه فبقي فيما وراء موضع
الضرورة وهو صحة الكلام على اصله وهو العدم فلايثبت فيه العموم ٭ وهو نظير تناول
الميتة لما ابيح للحاجة يتقدر بقدرها وهو سد الرمق وفيما وراء ذلك من الحمل والتمول
والتناول الى الشبع لايثبت حكم الاباحة بخلاف النص فانه عامل بنفسه فيكون بمنزلة
حل الذكية يظهر في حكم التناول وغيره مطلقا كذا ذكره شمس الائمة ٠ وذكر
الغزالي في المستصفى لاعموم للمقتضى وانما العموم للالفاظ لا للمعاني التي تضمنتها ضرورة
الالفاظ ، بيانه ان قوله عليه السلام ٭ لاصيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ٭ ظاهره نفي
صورة الصوم حسا لكن وجب رده الى الحكم وهو نفي الاجزاء والكمال وقد قيل
انه متردد بينهما وهو مجمل ٭ وقيل انه عام لنفي الاجزاء والكمال وهو غلط نعم لو قال
لاحكم لصوم بغير تبييت لكان الحكم لفظا عاما في الاجزاء والكمال اما اذا قال لاصيام فالحكم
غير منطوق به وانما اثبات ذلك بطريق الضرورة وكذلك قوله عليه السلام ٭ رفع عن امتي
الخطأ والنسيان ٭ معناه حكم الخطأ ولاعموم له ولو قال لاحكم للخطأ لامكن حمله على نفي
الاثم والعزم وغيره على العموم ٭ ورأيت في بعض كتب اصحاب الشافعي انه متى دل العقل
او الشرع على اضمار شيء في كلام صيانة له عن التكذيب ونحوها وثمة تقديرات يستقيم
الكلام بايها كان لايجوز اضمار الكل وهو المراد من قولنا المقتضى لاعموم له اما اذا تعين احد تلك
التقديرات بدليل كان كظهوره في العموم والخصوص حتى لو كان مظهره عاما كان مقدره كذلك

واختلفوا في هذا القسم قال اصحابنا رحمهم الله لاعموم له وقال الشافعي رحمه الله فيه بالعموم لانه ثابت بالنص وكان مثله وقلنا ان العموم من صفات النظم والصيغة وهذا امر لانظم له لكنا ان زلناه منظوما شرطا لغيره فيبقى على اصله فيما وراء صحة المذكور

فقال الاقتضاء الطلب تقول اقتضيت الدين اى طلبته وسمى المقتضى مقتضى لان النص طلبه * فصار المقتضى بحكمه اى مع حكمه حكمين للنص اى مضافين اليه لان حكم المقتضى تابع له وهو تابع للمقتضى فيكون المقتضى مضافا اليه بنفسه وحكمه بوساطته كما اذا وقع خبرا لمبتدأ جملة مركبة من مبتدأ وخبر كان المبتدأ الثانى مع خبره خبرا للاول كقولك زيد ابوه منطلق * ولا يقال هذا يقتضى ان يكون المقتضى هو الاصل وتوقفه على المقتضى وافتقاره اليه يقتضى ان يكون هو تبعا للمقتضى والشئ الواحد لا يجوز ان يكون اصلا لشئ وتبعا له * لانا نقول المراد من كون المقتضى اصلا انه لا يثبت فى ضمن المقتضى وانما يثبت ابتداء قصدا ومن تبعية المقتضى انه يثبت ضمنا وتبعا له ولا يلزم من توقفه عليه تبعيته له كالصلوة توقفت على الوضوء وهى اصل له وليست بتبع * فان قيل شرطية المقتضى لصحة النص توجب تقدم ثبوته عليه وكونه حكما له يوجب تأخره عنه وذلك مستحيل فى شئ واحد فى حالة واحدة * قلنا قد قيل فى جوابه انه يجوز ان يكون متقدما تقديرا من حيث شرط ومتأخرا تقديرا من حيث انه حكم فيمكن القول باجتماعهما فى حالة واحدة ولكنه ليس بصحيح اذ لا بد من تقدم الشرط على المشروط تحقيقا فمتى كان متأخرا تحقيقا لا يصلح شرطا لما تقدمه بوجه بل الجواب الصحيح انه ليس بحكم للنص حقيقة بل هو حكم اقتضاء النص لانه ثبت به وانما يضاف الى النص لاضافة الاقتضاء اليه ولكنه شرط صحة النص اى المنصوص عليه لتوقفها عليه الا ترى ان البيع فى قولك اعتق عبدك عنى بالف ثبت باقتضاء هذا الكلام فكان حكما له ولكنه يثبت لاجل صحة الاعتاق المطلوب بهذا الكلام فكان شرطا له لا للاقتضاء الذى اوجبه والاقتضاء غير النص فكان اجتماع الشرطية والحكمية فيه باعتبار امرين متغايرين فيجوز * فصار الثابت به اى بالمقتضى بمنزلة الثابت بها اى بالصيغة او بالعبارة * بنفس النظم يدل تكرير العامل ولم يذكر كلمة بها فى بعض النسخ وهو الاصح اى الثابت به بمنزلة الثابت بنفس نظم النص دون معناه المستنبط منه حتى ان القياس لا يعارضه وهذا بلا خلاف * والثابت بهذا اى بالمقتضى * يعدل اى يساوى الثابت بالنص الا عند المعارضة فان الثابت بالنص او اشارته او دلالته يكون اقوى من الثابت بالمقتضى لانه ثابت بالنظم او بالمعنى اللغوى فكان ثابتا من كل وجه والمقتضى ليس من موجبات الكلام لغة وانما يثبت شرعا للحاجة الى اثبات الحكم به فكان ضروريا ثابتا من وجه دون وجه اذ هو غير ثابت فيما وراء ضرورة تصحيح الكلام فيكون الاول اقوى * وما وجدت لمعارضة المقتضى مع الاقسام التى تقدمته نظيرا * وقد تمحل بعض الشارحين فى ايراد المثال فقال اذا باع من آخر عبدا بالفى درهم ثم قال البائع للمشترى قبل نقد الثمن اعتق عبدك عنى هذا بالف درهم فاعتقه لا يجوز البيع لان دلالة النص الذى ورد فى حق زيد بن ارقم بفساد شراء ما باع باقل مما باع قبل نقد

فصار المقتضى بحكمه حكما للنص بمنزلة الشراء اوجب الملك والملك اوجب العتق فى القريب فصار الملك بحكمه حكما للشراء فصار الثابت به بمنزلة الثابت بنفس النظم دون القياس حتى ان القياس لا يعارض شيأ من هذه الاقسام والثابت بهذا يعدل الثابت بالنص الا عند المعارضة به

الارض للزراعة يقتضي شربها لانه شرط امكان الزراعة وكان طلب الاعتاق عنه طلبا للتمليك اولا بالف ثم الاعتاق عنه وكانت الاجابة من المأمور تمليكا منه اولا ثم اعتاقا منه فيثبت تمليك بالف فى ضمن الاعتاق كأنهما عقدا البيع ثم حصل الاعتاق بعده كمن يقول لغيره اد عنى زكوة مالى او كفر عنى ففعل اجزأه وان لم تصح اداء الزكوة والكفارة الا بمال نفسه لانه يثبت تمليك او اقراض منه اولا اقتضاء ثم توكل عنه بالتسليم الى الفقير فكذا هذا ، وتبين بما ذكرنا انه امر باعتاق ملك نفسه لا ملك غيره وان معنى قوله عبدك العبد الذى هو ملك الحال لا عند مصادفة العتق اياه فمقصوده من هذا تعريف العبد لا اضافته اليه بالملك والخلاف ثابت فيما لو قال اعتق هذا العبد عنى ، وقوله لو اعتقه بنفسه لا يصح قلنا على الوجه الذى ذكرنا او باشره بنفسه يصح بان يشتريه اولا ثم يعتقه وليس هذا كالامر بالبيع والاجارة والكتابة لانه لا يمكن تصحيح ما امر به بتقديم الملك لانا اذا فعلنا ذلك وجعلنا العبد مملوكا له صار هذا بيع العبد واجارته وكتابته قبل القبض وكل ذلك فاسد واما الاعتاق قبل القبض فجائز فامكن التصحيح ، ولا يلزم على ما ذكرنا ما اذا قال لامرأته تزوجى فانه لا يقتضى طلاقا الابانية * لانا انما اثبتنا المقتضى لتصحيح الملفوظ ولا يحصل ذلك ههنا لانا اذا حكمنا بوقوع الطلاق لا يصح الامر بالتزوج فانها تتزوج بما لكتها امر نفسها لا بامر الزوج فانه لا ولاية له عليها واذا لم يصح الامر به لا يمكن اثباته اقتضاء ، ولان من شرط تزوجها الفراغ عن الاول لا الطلاق فلم يصر مقتضيا له لانه لا يثبت الاقتضاء الا ضرورة قوله (ولهذا) اى ولان البيع يثبت بشروط العتق فى المثال المذكور لا بشروط نفسه قال ابو يوسف والشافعى رحمهما الله اذا قال اعتق عبدك عنى بغير شئ فاعتقه انه يقع عن الامر وتثبت الهبة اقتضاء كما يثبت البيع فى المثال المذكور ولا يشترط فيها القبض ؛ لانه اى لان عقد الهبة او الملك بطريق الهبة ثابت بطريق الاقتضاء بالاعتاق فيثبت بشروط الاعتاق ويسقط اعتبار شرطه وهو القبض مقصودا كما يسقط اعتبار القبول فى البيع بل اولى لان القبول ركن فى البيع والقبض شرط فى الهبة فلما سقط اعتبار ما هو الركن لكونه ثابتا باقتضاء العتق فلان يسقط اعتبار ما هو شرط اولى كذا ذكر شمس الائمة وهو اوضح من تركيب الكتاب * واما ثبت بشروط العتق والعتق يثبت بلا قبض فكذا الهبة التى فى ضمنه ، وهذا اى ثبوت الهبة بلا اشتراط قبض مقتضى مثل ثبوت البيع الفاسد بلا اشتراط قبض مقتضى فيما اذا قال اعتق عبدك عنى بالف ورطل من خمر * وهو فى الحقيقة جواب عما يقال القبض فعل حسى فلا يجوز ان يسقط اعتباره بطريق الاقتضاء لان المقتضى قول وهو دون الفعل فلا يجوز ان يبطل لاجله ما هو اقوى منه بخلاف القبول فانه قول اعتبر شرعا فيصح ان يسقط شرعا تصحيحا لكلام آخر فقال قد سقط اعتباره ايضا اقتضاء كما فى هذه الصورة * والبيع الفاسد مثل الهبة اى فى توقف ثبوت الملك على القبض فى كل واحد منهما ، لما قلنا

ولهذا قال ابو يوسف رحمه الله انه لو قال اعتق عبدك عنى بغير شئ انه يصح عن الآمر ويثبت الملك بالهبة من غير قبض لانه ثابت مقتضى بالعتق فيثبت بشروطه فيستغنى عن التسليم كما استغنى البيع عن القبول وهو الركن فيه فالاستغناء عن القبض وهو شرط اولى وهذا كما قال اعتق عبدك هذا عنى بالف درهم ورطل من خمر انه يصح ويعتق عنه وان لم يوجد التسليم والبيع الفاسد مثل الهبة لما قلنا

وكذا لو كان خاصا قوله (ومثال الاصل) اى نظير هذا الاصل وهو المقتضى * وكأنه ذكر لفظ الاصل لئلا يتوهم انه مثال العموم ، او معناه مثال المقتضى اذ هو الاصل للمقتضى قول الرجل لغيره كذا * انه اى هذا الكلام الذى هو طلب الاعتاق * يتضمن البيع مقتضى العتق اى ضرورة صحة الاعتاق لانه متوقف على الملك والملك على البيع فى هذه الصورة لتعينه سببا له بدلالة قوله على الف * وشرطا له يعنى يثبت البيع متقدما على الاعتاق لانه بمنزلة الشرط لتوقف صحة الاعتاق عليه ؛ قال شمس الائمة وهذا المقتضى ثبت متقدما ويكون بمنزلة الشرط لانه وصف فى المحل والمحل للتصرف كالشرط فكذا ما يكون وصفا للمحل ولما كان شرطا كان تبعا اذ الشروط اتباع فيثبت بشروط العتق لا بشروط نفسه لان الشئ اذا ثبت تبعا يعتبر فيه شرائط المتبوع اظهارا للتبعية كالعبد يصير مقيما وان كان فى غير موضع الاقامة بنية الاقامة من المولى وكذا الجندى بنية السلطان والمرأة بنية الزوج فيعتبر فى الآمر اهلية الاعتاق حتى لو لم يكن اهلا له بان كان صبيا عاقلا قد اذن له وليه فى التصرفات لم يثبت البيع بهذا الكلام ولا يشترط فيه القبول ولا يثبت فيه خيار العيب والرؤية * ولو جعل اى المقتضى بمنزلة المذكور صريحا كما قال الشافعى لثبت بشروط نفسه اى اعتبر فيه اهلية البيع لا غير وشرط فيه القبول وثبت فيه الخيار الا ترى انه لو صرح المأمور بالبيع فى هذه الصورة بان قال بعته منك بالالف واعتقته لم يجز عن الآمر لانه ما امره ببيعه مقصودا وانما امره ببيع ثابت ضرورة العتق فاذا اتى به مقصودا لم يأت بما امره به فتوقف على القبول فاذا اعتقه قبل القبول وقع عن نفسه ولم يقع عن الآمر فتبين بما ذكرنا ان المقتضى ليس كالمنصوص فيما وراء موضع الحاجة * وفى هذا المثال خلاف زفر فانه قال يقع العتق فى قوله اعتق عبدك عنى بالف درهم عن المأمور فيكون الولاء له وهو القياس لان امره بالاعتاق عنه فاسد لانه اضافه الى عبد غيره وعبد غيره لا يحتمل ان يعتق عنه بحال لقوله عليه السلام * لا عتق فيما لا يملكه ابن ادم * ولا يجوز اضمار التمليك ههنا لان الاضمار لتصحيح المصرح به لا لابطاله * واذا اضمر التمليك صار معتقا عبد الآمر لا عبد نفسه ، ولانه لو اعتقه عن نفسه بنفسه لم ينفذ فلان لا ينفذ بامره اولى وكان هذا كما لو قال لآخر بع عبدك عنى من فلان بالف درهم او آجره عنى من فلان بكذا او كاتبه بكذا ففعل لا يصح ولا يقع عن الآمر فكذا ههنا ، وفى الاستحسان صح هذا الامر لانه صدر من اهل الاعتاق الى من هو اهله ايضا وامكن اثبات المطلوب باثبات شرطه فوجب اثباته تصحيحا للكلام * كما اذا باع المكاتب برضاه او باع شيئا بالف ثم باعه بالفين من ذلك المشترى او بخمسمائة ينفسخ الكتابة والبيع الاول تصحيحا للتصرف الثانى * وهذا لان العبد محل لحلول العتق والملك الذى هو شرط النفاذ وصف له والمحال بصفاتها شروط والشروط اتباع وكل متبوع يقتضى تبعة لا محالة كالامر بالصلوة والنذر بها امر بالطهارة ونذر بها لانها شرط وكذا النذر بالاعتكاف نذر بالصوم وكذا استيجار

ومثال هذا الاصل اعتق عبدك عنى بالف درهم انه يتضمن البيع مقتضى العتق وشرطا له حتى يثبت بشروط العتق لما كان تابعا له ولو جعل بمنزلة المذكور كما قال الخصم لثبت بشروط نفسه

فيما يحتمله ، وقد وقع احد العقدين وهو الكتابة ومثل البيع الصحيح رأسا . وذكر الامام الاسبيجابي واما بيع الفاسد فليس القبض فيه بشرط اصلي قال لان البيع بدون القبض والفاسد ليس باصل بنفسه بل هو ملحق بالجائز لكنه لضعفه احتاج الى قبض يقويه وانما ثبت في ضمن العتق تقوى به فصار مثل الجائز في هذه الحالة فاستغنى عن القبض فحمل عمله على ان القبض ساقط لا على انه حاصل فاما الهبة فلا يمكن اسقاط القبض فيها لانه شرط اصلي فيها الا ترى ان الهبة الجائزة لا تعمل الا به . وذكر في الشرح والاسرار ان مالية العبد وان تلفت بالاعتاق ولم يحصل في يد العبد شئ منها ولكن من حيث ان العبد ينتفع بها الاعتاق يندرج فيه ادنى قبض وذلك يكفي في البيع الفاسد دون الهبة كالقبض مع الشيوع فيما يحتمل القسمة ومع الاتصال في الثمار على رؤس الاشجار يكفي لوقوع الملك في البيع الفاسد دون الهبة على ان عند الشيخ ابي الحسن الكرخي يقع العتق عن المأمور في البيع الفاسد ايضا لان الملك لا يقع الا بالقبض ولم يوجد كما في الهبة قوله (ومثله) اي مثال الآخر قوله لامرأته التي دخل بها اعتدي ناويا الطلاق فان الطلاق يقع مقتضى الامر بالاعتداد لان من ضرورة الاعتداد عن النكاح تقدم الطلاق فيصير كانه قال قد وقع عليك الطلاق فاعتدي . ولا يلزم عليه قوله لها في العدة اعتدي ناويا للطلاق حيث يقع مع انه لا ضرورة لان للامر صحة بدون تقديم الطلاق عليه لقيام وجوب العدة . لانا نقول لا اثر لقيام العدة في تصحيحه لان موجبه ان يجب عليها اعتداد بهذا الكلام ان في ايجابه ووجوب هذه العدة قد كان ثابتا قبله فلا يمكن ان يضاف اليه . ثم لتصحيح هذا الكلام وجهان احدهما ان يقدم الطلاق عليه والآخر ان يجعل مستعارا للطلاق على ما مر ولا يمكن تصحيحه بتقديم الطلاق فانه لو قدم لا يجب عليها شئ سوى تتميم تلك العدة كما لو طلقها صريحا فيجعل مستعارا للطلاق تصحيحا له واحترازا عن اللغو . ولهذا اي ولكون الطلاق ثابتا اقتضاء لم يصح نية الثلاث فيه ولم يكن بائنا لان الضرورة تندفع بالواحدة الرجعية فلا يصار الى الثلاث والبائن من غير ضرورة قوله (ومثال خلاف الشافعي) اي مثال المقتضى الذي يجري العموم فيه عنده ولا يجري عندنا قوله ان اكلت فعبدي حر او ان شربت ، ونوى خصوص الطعام والشراب اي نوى طعاما دون طعام او شرابا دون شراب لم يصدق اصلا عندنا لا قضاء ولا ديانة لان الاكل اسم للفعل والمأكول محل الفعل واسم الفعل لا يكون اسما للمحل ولا دليلا عليه لغة الا ان الفعل لا يكون بدون المحل فيثبت المحل مقتضى فكان ثابتا في حق ما يلفظ به من الاكل دون صحة النية اذ هو فيما وراء الملفوظ غير ثابت فكانت النية واقعة في غير الملفوظ فتلغو . وكذلك في مسئلة الخروج اذا نوى مكانا دون مكان بان نوى الخروج الى بغداد مثلا لم يصدق قضاء ولا ديانة لان قوله ان خرجت وان دل على المصدر لغة لا يتناول مكانا من حيث اللغة وانما يثبت ذلك مقتضى لان الخروج

وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله يقع العتق عن المامور لان القبض والتسليم بحكم الهبة لم يوجد لان رقبة العبد بحكم العتق يتلف على ملك المولى في يد نفسه وذلك غير مقبوض للطالب ولا للعبد ولا هو محتمل له وقوله ان القبض يسقط باطل لان ثبوت المقتضى بهذا الطريق امر مشروع وانما يسقط به ما يحتمل السقوط والقبض والتسليم في الهبة شرط لا يحتمل السقوط بحال ودليل السقوط يعمل في محله واما القبول في البيع فيحتمل السقوط الا ترى ان الكل يحتمل السقوط فينعقد بالتعاطي فالشطر اولى ومن قال لاخر بعتك هذا الثوب بكذا فاقطعه فقطعه ولم يتكلم صح وكذلك البيع الفاسد مشروع مثل الصحيح فاحتمل سقوط القبض عنه فصح اسقاطه بطريق

ان ما ثبت مقتضى يثبت بشروط المقتضى لا بشروط نفسه * وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله يقع العتق عن المأمور وهو القياس لانه لما طلب العتق بغير بدل ولا صحة للعتق الا بالملك صار طالبا للهبة والهبة لا توجب الملك الا بالقبض ولم يوجد اما حقيقة فظاهر واما تقديرا فلان رقبة العبد اى ماليته بحكم الاعتاق تتلف على ملك المولى لانه في حالة العتق ملكه والاعتاق ابطال للملك والمالية * في يد نفسه اى في يد المولى لانه في يده * او في يد العبد لان ماليته في ذاته حقيقة وله يد معتبرة شرعا حتى صح اشتراط العمل على عبد رب المال في المضاربة ولم يكن للمولى ولانه استردادها اودعه العبد من المودع وذلك اى المتلف وهو المالية لا يصلح ان يكون مقبوضا للطالب ولا للعبد لانه لم يحصل في يده شئ ولا هو محتمل للقبض لانه هالك واذا لم يوجد ما هو شرط ثبوت الملك للآمر لم يثبت العتق عنه لانه لا عتق في غير الملك فوقع عن المأمور لانه لا مرد له * واندرج في كلام الشيخ الجواب عما يقال القبض قد وجد تقديرا لان العبد هو الذي ينصرف اليه المالية والهبة تقع في تلك المالية والعبد في يد نفسه فيقع الملك مسلما اليه لقيام يده فصار كهبة الشئ ممن هو في يده حيث يكتفى بذلك القبض ولا يجب قبض جديد وكقوله لآخر اطعم عن كفارتي عشرة مساكين حيث يجوز ويجعل الفقير قابضا نيابة عن الآمر * والدليل عليه ان البايع لا يملك جنس المبيع بالثمن فيما اذا قال لعبد اشتر لي نفسك من مولاك ففعل لان العبد في يد نفسه فلما باع صار مسلما بنفس البيع لان يد العبد يد الطالب بطريق النيابة فكذا ههنا * فقال المالية لم تتصل الى العبد بل تلف على ملك المولى فلا يمكن ان يجعل احد قابضا لها * بخلاف مسئلة الطعام فان المسكين يقبض عين الطعام فيمكن ان يجعل قابضا للآمر اولا ثم لنفسه * وكذا في مسئلة البيع لم يتلف الملك والمالية بل انتقلا الى المشترى فيمكن ان يجعل العبد نائبا عنه في القبض * وقوله ان القبض يسقط بالاقتضاء باطل لان ثبوت المقتضى بهذا الطريق وهو ان يثبت بشروط المقتضى ويسقط اعتبار شروطه امر شرعي فيؤثر في اسقاط ما يحتمل السقوط دون ما لا يحتمله والقبض والتسليم شرط لا يحتمل السقوط في الهبة بحال اذ لم يوجد صورة او جبت الهبة الملك بدون القبض ودليل السقوط وهو الاقتضاء يعمل في محل يحتمل السقوط دون ما لا يحتمله * واما القبول في البيع فيحتمل السقوط لما ذكر فيجوز ان يسقط بالاقتضاء على انا لا نجعل تقدير الكلام بعه مني ثم اعتقه لانه على هذا الوجه يحتاج الى القبول بل نجعل تقديره كأنه قال اشتريته منك فاعتقه عني وكان المأمور اذا اعتقه قال بعته منك ثم اعتقته عنك كذا في طريقة الامام البرغرى * وكذلك اى وكالبيع الصحيح البيع الفاسد مشروع باصله فيعتبر به في الحكم لان الفاسد لا يمكن ان يجعل اصلا ليتعرف حكمه من نفسه * فاحتمل اى الفاسد سقوط القبض عنه نظرا الى اصله وان لم يحتمل بالنظر الى وصفه فصح اسقاطه بطريق الاقتضاء لانه دليل السقوط فيعمل

منكرا فصح القول تخصيص لكنه خلاف الظاهر اذ الظاهر العموم فلا يصدق قضاء * فصار اصل هذا الفصل ما تشير اليه في المبسوط وغيره ان نية التخصيص في غير الملفوظ لغو فاذا ذكر الفعل ونوى التخصيص في المفعول به كما ذكرنا * او الوقت كما اذا قال انت طالق واراد يوم الجمعة * او الحال كما اذا قال لرجل قائم لا اكلم هذا الرجل واراد حال قيامه * او الصفة كما اذا قال لا اتزوج امرأة واراد امرأة كوفية او بصرية كانت نيته لغوا * ولا يقال في هذه المسائل يحنث بكل طعام وكل شراب وكل مكان ولو كان اليمين بالطلاق او العتاق حصل الطلاق والعتاق بالجمع وهذا آية العموم * لانا نقول ليس ذلك لاجل العموم بل لحصول المحلوف عليه فانه لو تصور هذه الافعال بدون الطعام والشراب والمكان لحصل الحنث ايضا وهو كالوقت والحال فانه لو اكل وهو خارج الدار او داخلها او راكب او راجل يحنث لا لعموم اللفظ لكن لحصول الملفوظ في الاحوال كلها فكذا هذا * واعلم ان تكون مسئلة الاكل والشرب والخروج من قبيل المقتضى على قول من شرط في المقتضى ان يكون امرا شرعيا كما اشار الشيخ اليه في الفرق بينه وبين المحذوف فقال فاما الاقتضاء فامر شرعي ضروري وكما قال شمس الائمة وثبوت المقتضى شرعا لا لغة مشكل لان لافتقار الاكل الى الطعام والشرب الى الشراب والخروج الى المكان لا يستفاد من الشرع بل يعرفه من لم يعرف الشرع اصلا الا ان يقال المقتضى هو الذي ثبت ضرورة تصحيح الكلام شرعا او عقلا لا لغة كما ذكر بعض المحققين في مصنفه في اصول الفقه ان المقتضى هو الذي لا يدل عليه اللفظ ولا يكون منطوقا به لكن يكون من ضرورة اللفظ * اما من حيث يمتنع وجود الملفوظ شرعا الا به كقوله اعتق عبدك عني * او يمتنع وجوده عقلا بدونه مثل قوله تعالى * حرمت عليكم امهاتكم * فانه يقتضي اضمار الفعل وهو الوطئ او النكاح لان الاحكام لا تتعلق بالاعيان بل لا يعقل تعلقها الا بافعال المكلفين * او يمتنع كون المتكلم صادقا الا به مثل قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان * انما الاعمال بالنيات * لا صيام لمن لم ينو الصيام من الليل فحينئذ يمكن ان يجعل هذه المسائل من باب الاقتضاء لكن لا يتحقق الفرق بين المقتضى والمحذوف اذ ذاك لان المقدر فيما ذكر من نظائر المحذوف ثابت بدلالة العقل ايضا فيصير المقتضى والمحذوف قسما واحدا وهو خلاف مااختاره الشيخ على ان كون هذه المسائل من الاقتضاء ممنوع على ذلك التقدير ايضا فانه ذكر في تلك النسخة ان هذه المسائل ليست من قبيل المقتضى لان اللفظ المتعدي يدل على المفعول بصيغته ووضعه لغة فاما المقتضى فانما ثبت ضرورة صدق الكلام او ضرورة وجود المذكور قوله (وقد يشكل على السامع) الى آخره * اعلم ان عامة الاصوليين من اصحابنا المتقدمين

وقد يشكل على السامع الفصل بين المقتضى وبين المحذوف على وجه الاختصار وهو ثابت لغة وآية ذلك ان ما اقتضى غيره ثبت عند صحة الاقتضاء واذا كان محذوفا فقدر مذكورا انقطع عن المذكور

مكانا لامحالة فلايصح تخصيصه بالنية * وكذا فى مسئلة الاغتسال اذا نوى تخصيص الاسباب بان قال عنيت الاغتسال عن الجنابة لم يصدق قضاء ولا ديانة * وعن ابى يوسف رحمه الله انه يصدق ديانة لانه نوى التخصيص فى المصدر * ولنا انه ذكر الفعل ولم يذكر السبب وانما ثبت السبب مقتضى لان الاغتسال يقتضى سببا ولا عموم له فبطل * فان قيل المصدر فى ذكر الفعل مذكور لغة فكان بمنزلة مالو صرح به وهو نكرة فى موضع النفى فيصير عاما فيصح الخصوص كما لو قال ان خرجت خروجا ونوى خروجا دون خروج انه يصدق ديانة وكما لو قال ان اغتسلت غسلا الليلة فعبدى حر ثم قال عنيت به الجنابة خاصة يصدق فيما بينه وبين الله تعالى * قلنا نعم المصدر وهو اغتسال مذكور لغة لا اقتضاء ولكنه اسم يرجع الى صفة الفعل وحاله فلم يكن له عموم من قبل الاسباب والاسم الموضوع للسبب هو الغسل فاوجب العموم فى الاسباب فصح الخصوص فى ذلك وفى مسئلة الخروج نوى خصوص صفة الفعل وحاله فلذلك صح كذا ذكر الشيخ فى شرح الجامع * فعلى هذا لو قال ان اغتسلت اغتسالا ونوى الاغتسال عن جنابة يجب ان لا يصدق ايضا ولو نوى اغتسالا فرضا او نفلا يجب ان يصدق * الا انه ذكر فى بعض شروح الجامع ما يدل على خلافه فقيل * ولا يقال ان لم يصح يعنى ما نوى حيث انه تخصيص ينبغى ان يصح من حيث انه متنوع الى نفل وفرض وتبرد * لانا نقول انه غير متنوع فى نفسه لانه غسل جميع البدن لغة وتلك اوصاف زائدة لا يتناولها اللفظ والنية تعمل فيما يحتمله اللفظ لغة لا فى غيره * وذكر فى الجامع البرهانى اذا قال ان اغتسلت اغتسالا صحت نية التخصيص فيه لان المصدر يقوم مقام الاسم وللاسم عموم فقد نوى الخصوص من العموم فيصح نيته فيما بينه وبين ربه بخلاف قوله ان اغتسلت لان المصدر فيه غير مذكور فلا يقوم مقام الاسم * ولا يقال انه مذكور معنى ان لم يذكر صريحا لانه مذكور فى حق صحة الفعل لا فى اقامته مقام الاسم فصار فى حق اقامته مقام الاسم كانه غير ثابت * ولو قال ان اغتسل الليلة فى هذه الدار فكذا او نوى تخصيص الفاعل بان قال عنيت فلانا دون غيره لم يصدق اصلا لان الفاعل مذكور بطريق الاقتضاء لا من حيث اللغة لان الصيغة مبنية للمفعول لا دلالة لها على الفاعل من حيث اللغة اصلا فبطل نية التخصيص * وفى هذه المسائل كلها خلاف الشافعى لان المقتضى عموما عنده فيقبل التخصيص * بخلاف قوله ان اغتسل احد فانه اذا نوى فيه تخصيص الفاعل يصدق ديانة لا قضاء لان الفاعل مذكور وهو نكرة وقعت فى موضع النفى لان الشرط فى معنى النفى فعمت فقبلت التخصيص * وكذا اذا قال اغتسلت غسلا ونوى غسل الجنابة يصدق ديانة لان الغسل اسم للفعل وضع له من قبل اسبابه وليس بمصدر وقد وقع فى موضع النفى

ولو قال ان اغتسل الليلة فى هذه الدار فعبدى حر فلم يسم الفاعل ونوى تخصيص الفاعل لم يصدق عندنا بخلاف قوله ان اغتسل احدا وان اغتسلت غسلا

بعصاك الحجر فانفجرت * اى فضرب فانشق الحجر فانفجرت ، وقوله جل ذكره * فادلى دلوه قال يابشرى * اى فنزع فرأى غلاما متعلقا بالحبل فقال يا بشرى وفى نظائره كثرة ولا يمكن ان يجعل هذا من باب الاقتضاء على ما ذكرتم لانه ليس بامر شرعى واذا كان كذلك لا يتحقق الفرق بينهما بهذه العلامة ، فلما ما ذكرنا من العلامة فى جانب المقتضى وهو التقرر عند التصريح به لازم وذلك فى جانب المحذوف غير لازم فان الكلام عند التصريح به وقد يتقرر وقد لا يتقرر كما فى قوله * واسأل القرية ، فبلزومه فى المقتضى وعدم لزومه فى المحذوف يتحقق الفرق بينهما * وفيه ضعف سنبينه * وحقيقة الفرق ان المحذوف امر لغوى والمقتضى امر شرعى قوله (ومثله) اى مثل المحذوف يعنى من نظائره * او مثل قوله تعالى واسأل القرية * قوله عليه السلام ، رفع عن امتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه ، لما استحال ظاهره اى العمل بظاهره واجراؤه عليه لان ظاهره يقتضى رفعهما بالكلية عن جميع الامة لكون الامة عبارة عن جميع من آمن بالنبى عليه السلام الى يوم القيامة وكون الالف واللام فى الخطأ والنسيان للماهية او للاستغراق اذ لا عهد بالاجماع والعمل به غير ممكن لافضائه الى الكذب فى كلام صاحب الشرع ضرورة تحققهما فى حق الامة فلا بد من تقدير شئ يمكن اضافة الرفع اليه تصحيحا للكلام وهو الحكم لانه هو الذى يقتضيه هذا الكلام لان تصرف صاحب الشرع فى الاحكام ولما ثبت ان الحكم وهو المقدر كان من قبيل المحذوف لا من قبيل المقتضى لتغير ظاهر الكلام على تقدير التصريح به من انتقال الفعل وهو الرفع عن الظاهر وهو الخطأ واخواته اليه ، ومعنى جمع الشيخ بين المضمر والمحذوف فى قوله كان الحكم مضمرا محذوفا مع تحقق الفرق بينهما وهو ان المضمر ما له اثر فى الكلام مثل قوله تعالى ، والقمر قدرناه والمحذوف لا اثر له مثل قوله تعالى * واسأل القرية ، هو ان بعض الاصوليين سموا هذا النوع مضمرا وقد سماه الشيخ محذوفا فجمع بينهما اشارة الى انه اراد به ذلك النوع لا غيره * والى انه لا فرق بينهما فيما نحن بصدده * وكذلك قوله عليه السلام اى ومثل قوله تعالى * واسأل القرية * او ومثل الحديث المذكور قوله عليه السلام * الاعمال بالنيات * فى ان المقدر فيه من قبيل المحذوف لا من قبيل المقتضى وذلك لان العمل بظاهره لما اقتضى ان لا يوجد عمل بلا نية لدخول اللام المستغرق للجنس فى الاعمال ثم الحكم بانها تفتقر الى النية وقد تعذر العمل به لادائه الى الكذب الذى هو مستحيل فى كلام الرسول عليه السلام لتحقق كثير من الاعمال بدون النية لم يكن بد من ادراج شئ يصح به الكلام ويمكن العمل به وهو الحكم او الاعتبار وعلى ذلك التقدير يتغير الكلام لان الحكم حينئذ يصير هو المبتدأ المحكوم عليه ويرتفع بالابتداء وينجر لفظ الاعمال الذى كان مرفوعا بالابتداء ومحكوما عليه بالاضافة فكان من قبيل المحذوف لا من

ومثله قوله عليه السلام رفع الخطاء والنسيان لما استحال ظاهره كان الحكم مضمرا محذوفا حتى اذا ظهر المضمر انتقل الفعل عن الظاهر وكذلك قوله عليه السلام الاعمال بالنيات فلم يسقط عموم الحديث من قبل الاقتضاء لكن لان المحذوف من الاسما المشتركة على ما مر

مثـل قوله تعـالى واسـأل القرية ان الاهل محذوف على سبيل الاختصـار لغـة لعدم الشـبهة الاترى انه متى ذكر الاهـل انتقلت الاضافة عن القرية الى الاهل والمقتضى لتحقيق المقتضى لا لنقله

واصحاب الشافعي وغيرهم جعلوا المحذوف من باب المقتضى ولم يفصلوا بينهما فقالوا هو جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق وانه يشمل الجميع وانما اختلفوا في عمومه فذهب اصحابنا جميعا الى انتفاء العموم عنه وذهب الشافعي وعامة اصحابه الى القول بالعموم * والقاضي الامام ابوزيد رحمه الله تابع المتقدمين وجعل الكل قسما واحدا فقال المقتضى زيادة على النص لم يتحقق معنى النص بدونها فاقتضاها النص ليتحقق معناه ولا يلغو ففي تعريفه هذا دخل المحذوف ايضا * ثم قال ومثاله قوله تعالى * واسئل القرية * اي اهلها اقتضاء لان السؤال للتبيين فاقتضى موجب هذا الكلام ان يكون المسئول من اهل البيان ليفيد فثبت الاهل اقتضاء ليفيد * قال وقال عليه السلام * رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه * وعينها غير مرفوع فاقتضى ضرورة زيادة وهو الحكم ليصير مفيدا وصار المرفوع حكمها وثبت رفع الحكم عاما عند الشافعي المؤاخذة في الاخرة والصحة في الدنيا وعندنا انما يرتفع حكم الاخرة لاغير لان بهذا القدر يصير مفيدا فتزول الضرورة * قال وقال عليه السلام * الاعمال بالنيات * والمراد حكم الاعمال فان عينها تثبت بلا نية وعند الشافعي يتعلق كل حكم بالنية على سبيل العموم وعندنا لا يتعلق الا الحكم الآخرة من الثواب فانه مراد بالاجماع ولما ثبت هذا مرادا وصار الكلام مفيدا لم يتعد الى ما وراءه كأنه قال ثواب الاعمال بالنيات * ثم الشيخ المصنف رحمه الله لما رأى ان العموم متحقق في بعض افراد هذا النوع مثل قوله طلقي نفسك وان خرجت فعبدي حر على ما ذكر بعد هذا سلك طريقة اخرى وفصل بين ما يقبل العموم وما لا يقبله وجعل ما يقبل العموم قسما آخر غير المقتضى وسماه محذوفا ووضع علامة تميز بها المحذوف عن المقتضى فقال وقد اشكل على السامع الفصل اي يتحقق الاشتباه عليه في الفصل بين المقتضى وبين المحذوف على وجه الاختصار اي الشيء الذي حذف لاجل الاختصار ولكنه ثابت لغة * وآية ذلك اي علامة الفصل والفرق بينهما * ان الذي اقتضى غيره وهو الذي نسميه مقتضيا * ثبت عند صحة الاقتضاء اي تقرر عند التصريح بالمقتضى * واذا كان محذوفا اي اذا كان الشيء محذوفا * فقدر مذكورا انقطع عن المذكور اي انقطع ما اضيف الى المذكور وتعلق به عنه وانتقل الى المقدر * لعدم الشبهة اي لعدم الاشتباه والالتباس يعني الحذف انما يجوز اذا كان في الباقي دليل عليه ولم يكن ملبسا وليس هنا التباس فجاز الحذف * ثم استوضح انه من قبيل المحذوف لا من قبيل المقتضى وادرج فيه الدليل على الفرق بينهما فقال * الاترى انه الضمير للشان * متى ذكر الاهل اي صرح به * انتقلت الاضافة اي اضافة السؤال الى القرية عنها الى الاهل فكان من قبيل المحذوف دون المقتضى لان المقتضى لتحقيق المقتضى وتقريره * لا لنقله اي نقل المقتضى عن المذكور الى المحذوف فان قيل قد يتقرر الكلام بعد اظهار المحذوف ايضا مثل تقرره في الاقتضاء كما في قوله تعالى * فقلنا اضرب

مجموع الكلام وتقويم معناه لالافراد كماته وذلك حاصل مع التغير الذي ذكرتم فلا يكون مبطلاله بل يكون مقررا ومصححا * واما المسائل التي صحت فيها نية العموم وهي التي حملتكم على مخالفة المتقدمين فليست من باب الاقتضاء على هذه الطريقة ايضا لان المصدر في قوله طلق نفسك مثلا ليس بمقدر ولاغير مذكور بل معناه افعلي فعل التطليق والكلامان ينبئان عن معنى واحد الا ان احدهما اوجز مثل الاسد والغضنفر فكان المصدر مذكورا فيصح فيه نية التعميم * واعلم ان المحذوف عند القاضي الامام ابي زيد رحمه الله لما كان من قبيل المقتضى عرف المقتضى بتعريف دخل فيه المحذوف ايضا على ماذكرنا ووافقه الشيخ في التعريف ولكن لما خالفه في المحذوف لابدله من ان يزيد في التعريف قيدا ينفصل به المقتضى من المحذوف ليصير به الحد مانعا بان يقول واما المقتضى فزيادة على النص ثبت شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا او نحوه والافلم يستقم الحد * وقد ذكر الشيخ في بعض مصنفاته المقتضى عبارة عن زيادة ثبتت شرطا لصحة حكم شرعي قوله (ولهذا قلنا) اى ولان المقتضى امر شرعي ضروري قلنا اذا قال لامرأته انت طالق او طلقتك ونوى به الثلاث بطلت نيته ولم يقع الا واحدة كما لم ينو شيئا * وقال الشافعي رحمه الله يعمل نيته ويقع مانوى لان قوله طالق يقتضي طلاقا والمقتضى بمنزلة المنصوص عليه فكان محتملا للتعميم فيعمل نية الثلاث فيه كما لو صرح به وقال انت طالق طلاقا او قال لها طلقي نفسك اوانت بائن ونوى الثلاث والدليل على انه يحتمل التعميم انه لو الحق الثلاث به فقال انت طالق ثلاثا صح ذلك وكان ثلاثا منتصبا على التفسير والتفسير انما يقع ببيان محتمل اللفظ لابغيره * وكذا اذا قيل فلان طلق امرأته صح الاستفسار عن العدد فيقال كم طلقها ولو لم يحتمل العدد لما استقام الاستفسار * ولنا انه نوى مالايحتمله لفظه فلغت نيته كما لو قال لها زوري ابائك او حجي ونوى به الطلاق * وهذا لان المذكور وهو طالق نعت المرأة لا اسم الطلاق وهو بنفسه لايحتمل العدد والتعميم لانه نعت فرد والفرد لايحتمل العدد بوجه لايقال للمثنى وللثلاث طالق بل يقال طالقان وطوالق وهذا لاخلاف فيه فان عند الخصم عمل النية في الطلاق الذي دل عليه طالق لا في طالق ولكن ذلك الطلاق ثبت مقتضى لانه لايكون صادقا في هذا الوصف الا بوقوع طلاق عليها سابق ليصح الوصف بناء عليه وذلك يقتضي ايقاعا من قبل الزوج وفي تصرفه ذلك فاثبتناه ليتحقق هذا الوصف منه صدقا وانما كان ثابتا اقتضاء كان فيما وراء تصحيح الكلام في حكم غير الملفوظ فلا تعمل نية التعميم فيه لانها لاتعمل الا في الملفوظ * وقوله لان المذكور نعت المرأة اى المذكور وصفها الذي هو ليس بمحل للنية لا الطلاق الذي هو محل

ولهذا قلنا فيمن قال لامرأته انت طالق ونوى به الثلاث ان نيته باطلة لان المذكور نعت المرأة والطلاق الواقع مقدم عليه اقتضاء لكنه ضروري لاعموم له

قبيل المقتضى * ولما سلك الشيخ هذه الطريقة لزم عليه ان يقول بعموم المقدر وهو الحكم فى الحديثين المذكورين كما قال الشافعى رحمه الله لانه ثابت لغة لا اقتضاء فكان مثل المصرح به ولو صرح به لوجب القول بعمومه او باطلاقه فكذا هذا ثم مع ذلك لم يقل به وقد اتفق مشايخنا ان القول بعمومه لا يجوز فثبت انه من باب الاقتضاء اذ ليس مانع من العموم غيره * فاجاب عن ذلك وقال سقوط عمومه ليس من قبل الاقتضاء ولكنه من قبل الاشتراك فان المشترك لا يقبل العموم ايضا كالمقتضى عندنا فلا يلزم من عدم جواز عمومه كونه من باب الاقتضاء ، وقدمر بيان الاشتراك فيه فى باب ما يترك به الحقيقة فثبت بما ذكرنا الفرق بين المقتضى والمحذوف * وان ما حذف اختصارا كان عاما اى يقبل العموم لان الاختصار احد طريقى اللغة فكان المختصر ثابتا لفظا والعموم من اوصاف اللفظ بخلاف المقتضى فانه امر شرعى ثبت ضرورة وانها تندفع بالخاص فلا يصار الى العموم من غير ضرورة لانه اثبات الشئ بلا دليل * هذا بيان الطريقة التى اختارها الشيخ ههنا وشمس الائمة وعامة المتأخرين * وقد اختار الشيخ فى شرح التقويم طريقة المتقدمين كما هو اختيار القاضى فى التقويم * ومن سلك تلك الطريقة يمكنه ان يجيب عن كلام المتأخرين بان يقول العلامة التى ذكرتموها لا يصلح فارقة بينهما لان الكلام فى المقتضى قد يتغير ايضا فان قوله اعتق عبدك عنى يتغير بالتصريح بالمقتضى وهو البيع لانه لم يبق العبد على تقدير ثبوته ملكا للمأمور بل يصير ملكا للامر وصار على ذلك التقدير كانه قال اعتق عبدى عنى وهذا تغير وكذا فى قوله ان اغتسل الليلة فى الدار فكذا يتغير الفعل والمسند اليه بتصريح المقتضى وهو الفاعل فانه ثابت اقتضاء على ما نص عليه الشيخ ، وفى المحذوف قد لا يتغير الكلام بعد اظهاره كما بينا فى قوله تعالى *اضرب بعصاك الحجر فانفجرت* وامثاله وكما فى قوله ان خرجت فعبدى حر فان المصدر فيه من قبيل المحذوف حتى صح فيه نية التخصيص لوقوعه فى موضع النفى ولم يتغير الكلام بتصريحه * وما ذكرتم من الجواب لا يغنى شيئا لانه لو وجد كلام يحتاج فيه الى اضمار ولا يتغير الكلام بتصريحه لا يعرف بلزوم تقرر الكلام فى المقتضى وعدم لزومه فى المحذوف انه فى هذه الصورة من اى القسمين لاشتراكهما فى التقرر وان امتاز احدهما بجواز التغير واذا كان كذلك يجعل الكل بابا واحدا * وكذا المقدر فى الحديثين المذكورين ليس من باب الحذف الذى بينتموه لان الكلام بدونه مفيد للمعنى لغة ولهذا لو صدر مثله عن غير الرسول لما قدر فيه شئ بل يحمل على حقيقته ان امكن والا فعلى الكذب وانما قدر فيهما ما ذكرنا ضرورة صدق الرسول فكيف يكون هذا من باب اللغة بل هو من باب الاقتضاء مع ذلك التغير * وقولكم المقتضى لتصحيح المقتضى وتقريره فلا يصلح مغيرا له مسلم ولكن المقتضى لتصحيح

وما حذف اختصارا وهو ثابت لغة كان عاما بلا خلاف لان الاختصار احد طريق اللغة فاما الاقتضاء فامر شرعى ضرورى مثل تحليل الميتة بالضرورة فلا يزيد عليها

مثاله فيدل على مصدر ماض لغة لا على مصدر في الحال فينبغي ان يقول ان التطليق لم يكن موجودا في الزمان الماضي ليصح بيانه عنه [illegible] انشاء شرعا تصحيحا له واوجب مصدرا من قبل المتكلم في الحال وكان المصدر ثابتا شرعيا لا لغويا فلم تصح فيه نية التعميم لثبوته اقتضاء قوله (واما البائن) جواب عما يقال ان البائن في قوله انت بائن نعت مثل طالق في قوله انت طالق فيدل لغة على قيام البينونة بالموصوف ليصح بناؤه عليه وهي لم تكن موجودة قبل التكلم وانما ثبتت شرعا بطريق الاقتضاء تصحيحا له ثم صحت نية التعميم فيها عندكم حتى لو نوى الثلاث يقع فليكن كذلك في طالق ايضا لان الصريح اقوى من الكناية فقال [illegible] ان البائن ومايشبهه من الكنايات كالخلية والبرية مثل طالق من حيث انه نعت فرد ولا دلالة على العدد وان ثبوت البينونة به بطريق الاقتضاء مثل ثبوت الطلاق في طالق وهو معنى قوله مقتض للواقع [illegible] من حيث ان البينونة الثابتة به وان كانت ثابتة اقتضاء تتصل بالمرأة للحال اي تظهر اثرها في الحال حتى حرم الوطئ والدواعي على الزوج * ولاتصالها وجهان اي ولثبوت البينونة في المحل اقتضاء طريقان ثبوت بينونة تقطع الملك اي الحل الثابت للزوج في الحال وثبوت بينونة تقطع الحل اي حل المحلية بان لا تبقى المرأة محلا للنكاح في حقه فكان الثابت بطريق الاقتضاء متنوعا في نفسه ؛ فتعدد المقتضى حكما وهو قوله انت بائن بواسطة تعدد المقتضى وهو البينونة يعني صار قوله انت بائن محتملا للبينونتين بسبب انقسام البينونة الى كاملة وناقصة فان اريد به الكاملة كانت هي الثابتة اقتضاء دون الناقصة من شرطها وقوع الثلاث وانما ثبتت بتضمنت شرطها فوقع الثلاث وان اريد به الناقصة فهي تثبت اقتضاء دون الاولى وهو معنى قوله على الاحتمال فثبت ان كل واحد منهما ثابت مقتضى لفظا ومحتملا له فاذا نوى الثلاث فقد عين احد محتمليه فصح تعيينه واذا نوى مطلق البينونة تعين الادنى لانه متيقن به * واما طالق فلا يتصل بالمرأة للحال اي في الحل والملك وقت اي لا يثبت حكمه واثره في الحال لبقاء جميع احكام النكاح من حل الوطئ ووجوب النفقة والسكنى ؛ لان حكمه في الملك اي في ازالته معلق بالشرط وهو انقضاء العدة او جعله بائنا عند ابي حنيفة رحمه الله وحكمه في الحل اي في ازالة حل المحلية ؛ معلق بكمال العدد وهو ايقاع الطلقتين الاخريين وانما حكمه للحال اي الثابت في الحال ولفظ الحكم توسع انعقاد العلة اي انعقاد علة توجب الحكم في اوانه ويحتمل ان يكون اثرها زوال الملك بانقضاء العدة ويحتمل ان يكون زوال الحل بانضمام مثلها اليها وهذا الانعقاد في ذاته غير متنوع فلا تعمل فيه النية ولو تنوع انما يتنوع بواسطة العدد اي اذا اردت ان تقسمه على نوعين لا يمكنك ذلك الا بالحاق

واما البائن ومايشبهه ذلك فمثل طالق من حيث انه نعت مقتض للواقع غير ان البينونة تتصل بالمرأة للحال ولاتصالها وجهان انقطاع يرجع الى الملك وانقطاع يرجع الى الحل فتعدد المقتضى بتعدد المقتضى على الاحتمال فصح تعيينه واما طالق لا يتصل بالمرأة للحال لان حكمه في الملك معلق بالشرط وحكمه في الحل معلق بكمال العدد وانما حكمه للحال انعقاد العلة وذلك غير متنوع فلم يتنوع المقتضى الا بواسطة العدد فيصير العدد اصلا

النية والطلاق الواقع بهذا الكلام ثابت شرعا مقدما على المذكور اقتضاء لا لغة * لان المذكور هي المرأة باوصافها اي بوصفها ، لا الطلاق لان قوله انت عبارة عن المرأة وطالق عبارة عن الوصف والمرأة بجميع اوصافها ليست باسم للطلاق ولا لفعل الايقاع الذي يصدر من الزوج ولا لاثر الفعل وهو الوقوع فلم يكن شئ منها ثابتا لغة ، لكنه اي لكن الاقتضاء يعني المقتضي اولكن الطلاق الواقع ضروري لاعموم له لما لم يكن الطلاق ثابتا في حق نية الثلاث وكان ناويا عموم مالم يتكلم به فلم يصح * وقد عرفت بهذا ان في كلام الشيخ تقديما وتأخيرا * وترتيبه والطلاق الواقع مقدم عليه الاقتضاء لان المذكور هي المرأة باوصافها لا الطلاق لكن الاقتضاء ضروري لاعموم له وانه قد نوى عموم مالم يتكلم به فلم يصح * وقوله ولم يكن المصدر ههنا اي في قوله انت طالق ثابتا لغة جواب عما يقال يقال لانسلم ان الطلاق ثابت اقتضاء بل هو ثابت لغة كما في قوله طلقي نفسك لان كل مشتق اسما كان اوفعلا دال على المصدر لغة فكان ثبوت الطلاق في قوله انت طالق من حيث اللغة فيصح نية التعميم فيه * فاجاب وقال نعم الامر كما قلت الا ان دلالته لغة على مصدر قائم بالموصوف ليصح بناء الوصف عليه كضارب وقائم وجالس يدل على الضرب والقيام والجلوس في الذوات الموصوفة بها لا على المصدر قائم بالواصف وههنا وصف المرأة بالطالقية فتدل لغة على طلاق قائم بها هو مصدر كقولك طلقت المرأة طلاقا لا على طلاق قائم بالزوج هو بمعنى التطليق وانما ثبت ذلك ضرورة ثبوت الطلاق في المرأة فكان امرا شرعيا لا لغويا * ولان النعت لغة يدل على وجود الوصف ولكن لا اثر له في ايجاده فان قولك ضارب او جالس مثلا يدل على قيام الضرب والجلوس بالموصوف ولكن لا اثر له في اثبات الضرب والجلوس اصلا بل ان كانا ثابتين كان الكلام صدقا والا وقع كذبا ولغوا وههنا يثبت بهذا الكلام الطلاق الذي لم يكن موجودا اصلا تصحيحا له فكان شرعيا لا لغويا * ولا يقال انت طالق جعل انشاء في الشرع وخرج عن كونه اخبارا وصار معناه انشئ الطلاق فلم يكن ثبوت الطلاق به من باب الاقتضاء لان ذلك من ضرورة صحة الاخبار * لانا نقول معنى صيرورته انشاء هو الذي ذكرنا من ثبوت الطلاق اقتضاء لاغير فمن حيث ان الطلاق لم يكن ثابتا وثبت به سمي انشاء ولكن طريق ثبوته ماذكرنا فلم يخرج عن معنى الاخبار بالكلية ولهذا كان جعله انشاء ضروريا حتى لو امكن العمل بكونه اخبارا لم يجعل انشاء بان قال للمطلقة والمنكوحة احديكما طالق لا يقع الطلاق فعرفنا ان كونه انشاء مبني على الاقتضاء * وكذلك ضربت بناء على مصدر ماض يعني وكما ان النعت يدل على مصدر قائم بالموصوف لا بالواصف كذا قولك ضربت يدل على مصدر ماض لا على مصدر ثابت في الحال وقوله طلقتك موضوع على

لان المذكور هي المرأة باوصافها وقد نوى عموم مالم يتكلم به والعلم من اوصاف النظم ولم يكن المصدر ههنا ثابتا لغة لان النعت يدل على المصدر الثابت بالموصوف لغة ليصير الوصف من المتكلم بناء عليه فاما ان يصير الوصف ثابتا بالواصف بحقيقته تصحيحا للوصف فامر شرعي ليس بلغوي وكذلك ضربت بناء على مصدر ماض وطلقتك يوجب مصدرا من قبل المتكلم فكان شرعيا

ثابت اقتضاء لان تعيين المكان لغو حتى لاتصح نيته لو نوى بيتا بعينه لكن نية جل البيوت تصح لانه راجع الى تكميل فعل المساكنة لانها مفاعلة وانما تحقق بين اثنين على الكمال اذا جمعهما بيت واحد لكن اليمين وقعت على الدار وهذا قاصر عادة فصح نية الكامل والمساكنة ثابتة لغة فصح تكميلها ولا يلزم عليه رجل قال لصغير هذا ولدى فجاءت ام الصغير بعد موت المقر وصدقته وهى ام معروفة انها تأخذ الميراث وما ثبت الفراش الا مقتضى لان النكاح ثبت بينهما مقتضى النسب فكان مثل ثبوت البيع فى قوله اعتق عبدك عنى بالف درهم لكن المقتضى غير متنوع فيصير فى حال بقائه مثل النكاح المقعود قصدا

لغة مثل قوله ان خرجت فعبدى حر فى دلالة عليه فانه اذا قال ان خرجت فعبدى حر وعنى به السفر خاصة صدق فيما بينه وبين الله تعالى ولم يصدق فى الحكم ، وقال القاضى ابو هيثم من القضاة الاربعة لايصدق ديانة ايضا لانه ذكر الفعل وانه لاعموم له فلا يحتمل التخصيص كما فى الاغتسال * قال وجواب الكتاب اى الجامع محمول على ما اذا قال ان خرجت خروجا وهكذا كان فى بعض النسخ العتيقة ، ولكن جواب الظاهر ما ذكرنا لان ذكر الفعل ذكر المصدر لغة والمصدر نكرة فى موضع النفى فصار عاما بصفاته ومن صفاته انه قد يكون مديدا ومثل الخروج الى السفر وقد يكون قصيرا مثل الخروج الى السوق والمسجد ويعرف اختلافهما باختلاف احكامهما فانه يتعلق بالسفر احكام لاتتعلق بغيره فصح التخصيص فيما بينه وبين الله تعالى ولم يصدقه القاضى لان فيه تخفيفا عليه وهذا بخلاف قوله طلقتك لان صيغته تدل على مصدر ماض ولا مصدر فى الماضى الى آخر ما ذكرنا وهذا مستقبل لدخول حرف الشرط فيه وكان مثل قوله طلقى نفسك فيقبل التعميم فيصح تخصيصه قوله (ولايلزم) الى آخره ، اذا حلف لايساكن فلانا ولانية له فاليمين واقعة على الدار والبيت لان المساكنة مفاعلة من السكنى وهى المكث فى مكان على سبيل الاستقرار والدوام فيكون المساكنة بوجود هذا الفعل منهما على سبيل المخالطة والمقارنة وذلك اذا سكنا بيتا اوسكنا فى دار كل واحد منهما فى بيت منها لان جميع الدار مسكن واحد ، فان نوى حين حلف ان لايساكنه فى بيت واحد صحت نيته ولم يحنث بالمساكنة فى الدار وكان ينبغى ان يلغو نيته لان المسكن غير ملفوظ وانما ثبت اقتضاء ونية التخصيص فيما لالفظ له باطلة ، الا انها صحت من حيث انه نوى محتمل كلامه بان المساكنة فعل يقوم بهما وذلك فى ان يتصل فعل كل واحد منهما بفعل صاحبه وانما يحصل ذلك فى بيت واحد على الكمال واما فى الدار فيحصل الاتصال فى توابع السكنى من اراقة الماء وغسل الثوب ونحوهما لا لاصل السكنى فاذا لم ينو شيئا يحنث بمجاز السكنى لان السكنى فى دار واحدة تسمى مساكنة عرفا وان كان كل واحد ساكنا فى بيت ، وفى البيت الواحد يحنث حينئذ بعموم المجاز * واذا نوى البيت الواحد فقد نوى نوعا من انواع المساكنة فيصح ، لكن نية جل البيوت يصح يعنى نية جملة البيوت اى مطلق البيوت من غير ان يعين واحد منها تصح * من اجل فى الكلام اذا ابهم ، عادة متصل بالدار وقوله وهو قاصر معترض يعنى اليمين واقعة على المساكنة فى الدار وان كان معنى المساكنة فيها قاصرا باعتبار العرف فان المساكنة فيها تسمى مساكنة فى العرف قوله (ولايلزم عليه)

العدد به فيصير حينئذ نفس الطلاق مؤثرا فى ازالة الملك والطلاق الثلاث مؤثرا فى ازالة الحل مثل البينونة الخفيفة والغليظة واذا لم ينقسم الا بواسطة العدد صار العدد فى التنويع وازالة الحل فلم يثبت مقتضى لقوله انت طالق اذ لا دلالة له على العدد بخلاف البينونة لانها متنوعة بنفسها فيصلح كل نوع مقتضى لقوله انت باين * وذكر فى الطريقة البرغرية بهذه العبارة ولا يلزم اذا قال انت باين او انت حرام لانه وان كان نعتا ولكن لما كانت البينونة متنوعة الى خفيفة وغليظة وهذا النعت يثبت باحدى البينونتين كان له ان يعين احديهما فاذا عين ثبت ذلك الوجه اقتضاء وصار كالمنصوص عليه ومعلوم ان البينونة الغليظة لا تثبت الا بسببها وهو التطليقات الثلاث فثبت الثلاث اقتضاء ايضا فاما النعت فى قوله انت طالق فلا يثبت الا بالطلاق والطلاق الواحد يثبت هذا الوصف والثانى والثالث ضم عدد آخر اليه فيكون تعميم المقتضى وفى الباين ما اثبتنا عموم البينونة لانا لا نجمع بين البينونة الخفيفة والغليظة بل تثبت احديهما لاثبات النعت اقتضاء الا ان ذلك المقتضى لا يثبت الا بسببه فيثبت بسببه اقتضاء قوله (ولذا قال لها طلقى نفسك) يحتمل ان يكون ابتداء كلام مثالا لعموم المحذوف * ويجوز ان يكون من تتمة المسئلة الاولى بيانا للفرق بينه وبين قوله طلقتك والمسائل المذكورة * يعنى قوله طلقى نفسك يخالف ما ذكرنا من المسائل حيث صحت نية الثلاث فيه دونها لان المصدر ههنا ثابت لغة لا اقتضاء لان الامر فعل مستقبل وضع لطلب الفعل اى المصدر الذى دل عليه فى المستقبل ولا يتوقف ذلك على وجود الفعل فى المستقبل بل يتوقف على تصور وجوده فيه وهو ثابت فصح الامر لغة واذا صح كان المصدر ثابتا لغة لانه مختصر من قوله افعلى التطليق على مثال سائر الافعال اى الامر بها فان قولهم اكتب واضرب واجلس ونحوها مختصر من قولهم افعل الكتابة وافعل الضرب وافعل الجلوس وكذا ضربت ويضرب مختصر من قولهم فعل الضرب فى الزمان الماضى ويفعل الضرب فى الزمان المستقبل واذا كان المصدر ثابتا لغة احتمل الكل والاقل كما لو قال لها طلقى نفسك طلاقا وكسائر اسماء الاجناس فانها تحتمل العموم والخصوص على ما مر بيانه * واما طلقت فنفس الفعل اى اخبار عن نفس الفعل ووجوده فى الزمان الماضى ونفس الفعل فى حال وجوده لا يتعدد بالعزيمة * او معناه طلقت ذاته نفس الفعل فانه جعل انشاء وتطليقا فى الشرع لانه اخبار عن طلاق موجود قبله فصار قوله طلقت كسائر افعال الجوارح والفعل حال وجوده يستحيل ان يتعدد بالعزيمة كالخطوة لا يصير خطوتين بالعزيمة فلهذا لا يعمل نية الثلاث فيه * وذلك اى قوله طلقى نفسك فى دلالته على المصدر

واذا قال لامرأته طلقى نفسك صحت نية الثلث لان المصدر ههنا ثابت لغة لان الامر فعل مستقبل وضع لطلب الفعل فكان مختصرا من الكلام على سائر الافعال فصار مذكورا لغة فاحتمل الكل والاقل كسائر اسماء الاجناس واما طلقت فنفس الفعل ونفس الفعل فى حال وجوده لا يتعدد بالعزيمة وذلك مثل قول الرجل ان خرجت فعبدى حر انه تصح نية السفر لان ذكر الفعل لغة ذكر المصدر فاما المكان فثابت اقتضاء ففسدت نية مكان دون مكان

معنى العموم حتى يكون محتملا للتخصيص * قال القاضي الامام الاشارة زيادة معنى على معنى النص وانما يثبت بايجاب النص اياه لامحالة فلا يحتمل الخصوص وبيان انه غير ثابت * قال شمس الائمة والاصح انه يحتمل ذلك لان الثابت باشارة النص كالثابت بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام فكما ان الثابت بعبارة النص يحتمل الخصوص فكذا الثابت باشارته * وذكر بعض الشارحين ان صورته ما قال الشافعي رحمه الله لا يصلى على الشهيد لانه حي حكما ثبت ذلك باشارة قوله تعالى : بل احياء عند ربهم . والاية مسوقة لبيان علو درجاتهم * فاورد عليه ما روى انه عليه السلام صلى على حمزة سبعين صلوة * فاجاب بان تلك الاشارة خصت في حقه او هو خص من عموم تلك الاشارة فبقت في حق غيره على العموم وقد بينا ضعف هذا فيما تقدم قوله (ومن الناس من عمل في النصوص) اى استدل بها بوجوه اخر غير ما ذكرنا وهي فاسدة عندنا * واعلم ان عامة الاصوليين من اصحاب الشافعي قسموا دلالة اللفظ الى منطوق ومفهوم وقالوا دلالة المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق وجعلوا ما سميناه عبارة واشارة واقتضاء من هذا القبيل * وقالوا دلالة المفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق * ثم قسموا المفهوم الى مفهوم موافقة وهو ان يكون المسكوت عنه موافقا في الحكم للمنطوق به ويسمونه فحوى الخطاب ولحن الخطاب ايضا وهو الذي سميناه دلالة النص * والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمنطوق به في الحكم ويسمونه دليل الخطاب وهو المعبر عندنا بتخصيص الشيء بالذكر * ثم قسموا هذا القسم من المفهوم على ثمانية اقسام * فمنها ما بدأ الشيخ بذكره في التمسكات الفاسدة ان النص على الشيء باسمه العلم اى بالاسم الذي ليس بصفة سواء كان اسم جنس كالماء في حديث الغسل والاشياء الستة في حديث الربوا او اسما علما كقولك زيد قام او قائم * يدل على الخصوص اى على تخصيص الحكم بالمنصوص عليه وقطع المشاركة بينه وبين غيره من جنسه عند قوم منهم ابو بكر الدقاق وابو حامد المروزي وبعض الحنابلة والاشعرية ويسمى هذا مفهوم اللقب * وعند جمهور العلماء لا يدل على التخصيص ونفي الحكم عما عداه * تمسك الفريق الاول في ذلك بان مفهوم اللقب لو لم يوجب التخصيص لم يظهر للتنصيص عليه فائدة اذ لا فائدة له سواه ولا يجوز ان يكون كلام صاحب الشرع غير مفيد ولانه لو قال لمن يخاصمه ليست امي بزانية ولا اختي زنت تبادر الى الفهم نسبة الزنا الى ام خصمه واخته ولهذا قال مالك واحمد بن حنبل يجب حد القذف على القائل بعد استجماع شرائطه ولو لم يكن دليلا لما تبادر الى الفهم ذلك اذ لا موجب للتبادر الى الفهم الا الدلالة * يؤيده قوله عليه السلام * الماء من الماء * فان الانصار رضي الله عنهم فهموا التخصيص منه حتى استدلوا به على نفي وجوب

ومن الناس من عمل بالنصوص بوجوه اخر هي فاسدة عندنا من ذلك انهم قالوا ان النص على الشيء باسمه العلم يدل على الخصوص قالوا وذلك مثل قوله عليه السلام الماء من الماء فهم الانصار رضي الله عنهم من ذلك ان الغسل لا يجب بالاكسال لعدم الماء وقلنا نحن هذا باطل وذلك كثير في الكتاب والسنة قال الله تعالى ذلك الدين القيم فلا تظلموا فيهن انفسكم والظلم حرام في كل وقت

اى على ماذكرنا ان المقتضى لايقبل العموم وانه فيما وراء تصحيح الكلام فى حكم العدم المسئلة المذكورة فان الفراش فيها ثابت مقتضى للنسب وقد ظهر ثبوته فيما وراءه وهو الارث * فقال قد سلمنا انه ثبت مقتضى الا ان النكاح غير متنوع لايقال نكاح يوجب الارث ونكاح لايوجبه بل الارث من لوازم النكاح واحكامه كالملك فى البيع فاذا ثبت النكاح مقتضى ثبت حكمه وهو الارث مثل النكاح المعقود عليه قصدا * الاترى ان بطلان النكاح لما كان من لوازم الملك يثبت بالبيع الثابت مقتضى ايضا كالملك مثل ما اذا قالت امرأة لمولى زوجها اعتق عبدك هذا عنى بالف درهم اوقال رجل لمولى منكوحته اعتق امتك هذه عنى بالف ففعل يثبت البيع و يبطل النكاح ايضا لانه من لوازمه فكذا هذا ، ولايقال لانسلم ان الارث من لوازم النكاح واحكامه فانه قد يوجد بدونه كنكاح الكافرة والامة * لانا نقول انما متنع الارث هناك بعارض الكفر والرق كما يمتنع الحل بعارض الظهار والاعتكاف والحيض الاترى انه لوزال المانع بان اسلمت المرأة اوعتقت الامة كان الارث ثابتا بذلك النكاح مثل ثبوت الحل بزوال تلك العوارض ولولم يكن موجبا للارث فى الاصل لم يثبت الارث به عند زوال المانع * وذكر شمس الائمة رحمه الله ان ثبوت النكاح ههنا بدلالة النص لا بمقتضاه اذ لايتصور ولد فينا الا بوالد ووالدة فكان التنصيص على الولد تنصيصا على الوالد والوالدة دلالة كالتنصيص على الاخ يكون تنصيصا على اخ آخر اذ الاخوة لايتصور الا بين شخصين وقد بينا ان الثابت بدلالة النص يكون ثابتا بمعنى النص لغة لا ان يكون ثابتا بطريق الاقتضاء مع ان اقتضاء النكاح ههنا كاقتضاء الملك فى قوله اعتق عبدك عنى على الف وبعد ما ثبت العقد بطريق الاقتضاء يكون باقيا لا باعتبار دليل مسبق بل لانعدام دليل مزيل فعرفنا انه منته بينهما بالوفات وانتهاء النكاح بالموت سبب لاستحقاق الميراث * وهو معنى قول الشيخ فيصير فى حال بقائه مثل النكاح المعقود قصدا قوله (والثابت بدلالة النص لايحتمل الخصوص ايضا) يعنى كما ان المقتضى لايحتمل التخصيص لانه يقبل العموم فكذا الثابت بالدلالة لايحتمل التخصيص ايضا لان معنى التخصيص بيان ان اصله الكلام غير متناول له وقد بينا ان الحكم الثابت بالدلالة ثابت بمعنى النص لغة و بعد ما كان معنى النص متناولا له لغة لايبقى احتمال كونه غير متناول له وانما يحتمل اخراجه من ان يكون موجبا للحكم فيه بدليل يعترض عليه وذلك يكون نسخا لا تخصيصا واما الثابت باشارة النص فعند بعض مشايخنا منهم القاضى ابو زيد رحمهم الله لايحتمل الخصوص ايضا لان معنى العموم مما يكون سياق الكلام لاجله فاما ما يقع الاشارة اليه من غير ان يكون سياق الكلام له فهو زيادة على المطلوب بالنص و مثل هذا لايسع فيه

والثابت بدلالة النص لايحتمل الخصوص ايضا لان معنى النص اذا ثبت كونه علة لايحتمل ان يكون غير علة واما الثابت باشارة النص فيصلح ان يكون عاما يخص

نفسه ولا بالاستيلاء ولكن لان المحل لا يقبل الاحلا واحدا فاذا ثبت في حق الزوج
والمستولى انتفى عن غيرهما ضرورة وكان اثبات الحرمة على الغير ثبوت الحل وكذا
الامر لما اوجب المأمور به ومن ضرورة الاتيان به ترك ضده لان الاشتغال بضده يؤدى
الى تفويته ثبت حرمة الضد او كراهته بوجوب المأمور به لا بالامر نفسه ولكن الحرمة على
الغير وحرمة الضد اضيفت الى النكاح والامر لاضافتهما اليها فاما ثبوت الحكم
في محل النص يستغني عن النفي عن غيره فلا يجوز ان يضاف النفي بلا ضرورة الى المثبت وهو النص
* وقد اجمع الفقهاء على جواز التعليل وفيه دليل على ان القول بالتخصيص باطل
اذ لو كان لخصوص الاسم اثر في نفي الحكم عن غيره لامتنع القياس لان الحكم بالعلة
لا يتعدى مع قيام المانع ولا مانع اقوى من النص اذ التعليل في مقابلته يؤدي الى ابطاله
وهو باطل ولكنهم قالوا النص الوارد في الاصل وان دل على نفي الحكم في الفرع وهو
المسكوت عنه لكنه يدل عليه بمفهومه لا بصريحه والمفهوم لا يعم من القياس فلا يفضي القول به
الى ابطال القياس بل الى التعارض ولان من شرط القياس مساواة الفرع الاصل
في المصلحة المناسبة للحكم ومن شرط مفهوم المخالفة عدم مساواة المسكوت المنطوق في تلك
المصلحة اذ لو كان مساويا له لكان مفهوم موافقة فاذا امكن قياس المسكوت على المنطوق ثبت
ان لا مفهوم لانتفاء شرطه وهو عدم المساواة وتخصيص الشيخ الفقهاء بالذكر
في قوله وقد اجمع الفقهاء لا يوهمنك ان القول بعدم جواز القياس كما ذهب اليه نفاته يدل
على ثبوت التخصيص بالتنصيص على الشئ بالاسم وان عدم جواز القياس بناء
عليه فانهم انما لم يجوزوه لتردده بين ان يكون صوابا وخطأ لا لان النص يمنع منه بمنزلة العمل
بخبر الفاسق فانه لا يعمل بخبره لضعف في سنده لا لان النص مانع من العمل به ؛ وانما خصهم
لان الاحتجاج على الخصم يثبت بقولهم لا بقول نفاة القياس * ورأيت في بعض النسخ
لو كان مفهوم اللقب حجة لكان يلزم من قول القائل زيد موجود ومحمد رسول الله كفر القائل
ظاهرا لانه يؤدى بظاهره الى ان غير زيد ليس بموجود وفيه انكار وجود الصانع جل جلاله
وان غير محمد عليه السلام ليس برسول وفيه انكار الانبياء المتقدمين وكل ذلك باطل فكذا ما يؤدى
اليه * ثم اجاب الشيخ عما استدلوا به من قوله عليه السلام الماء من الماء بان الاستدلال من الانصار
رضى الله عنهم على انحصار الحكم على الماء لم يكن لما توهم الخصم من دلالة التنصيص على
التخصيص بل بلام المعرفة المستغرقة للجنس المعرفة له عند عدم المعهود الموجبة للانحصار
* او لما روى في بعض الروايات لا ماء الا من الماء وفي بعضها انما الماء من الماء فان ذلك يوجب
الحصر والتخصيص بالاتفاق * وعندنا هو كذلك اى هذا الكلام موجب للاستغراق
والانحصار كما قالت الانصار ومعناه وجوب جميع الاغتسالات من المنى اى بسببه لكن لما دل

وقد اجمع الفقهاء على جواز التعليل ولو كان لخصوص الاسم اثر بالمنع في غيره لصار التعليل على مضادة النص وهو باطل واما الماء من الماء فان الاستدلال منهم كان بلام المعرفة وهي لاستغراق الجنس وتعريفه وعندنا هو كذلك فيما يتعلق بعين الماء غير ان الماء يثبت عيانا مرة وتارة دلالة

الاغتسال بالاكسال لعدم الماء وانهم كانوا من اهل اللسان وفصحاء العرب * ومن اوجب الغسل بالاكسال لم يمنعوا الفريق الاول من الاستدلال بمفهوم هذا الحديث ولكنهم قالوا بنسخ مفهومه بقوله عليه السلام اذا التقى الختانان وجب الغسل * فكان هذا دليلا على اتفاق الفريقين على القول بالمفهوم * والمراد بالماء الاول فى الحديث الماء الطهور وبالثانى المنى * وكلمة من للسببية اى استعمال الماء لاجل الاغتسال واجب بسبب المنى * والاكسال ان يجامع الرجل ثم يفتر ذكره بعد الايلاج بلا انزال يقال اكسل الفحل اى صار ذا كسل كذا فى الفايق * وتمسك الجمهور فى ذلك بالكتاب والسنة فانه تعالى قال * فلا تظلموا فيهن انفسكم * اى فى الاشهر الاربعة الحرم وهى رجب وذو القعدة وذو الحجة والمحرم ولم يدل ذلك على اباحة الظلم فى غيرها * وقال تعالى * ولا تقولن لشئ انى فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله * اى الا ان شاء الله ثم لم يدل ذلك على تخصيص الاستثناء بالغد دون غيره من الاوقات فى المستقبل * ومثله قوله تعالى وماتدرى نفس ماذا تكسب غدا * وقال النبى صلى الله عليه وسلم لا يبولن احدكم فى الماء الدائم ولا يغتسلن فيه من الجنابة * ثم لم يدل ذلك على التخصيص بالجنابة دون غيرها من اسباب الاغتسال * وقوله ولانه عطف على ماتقدم من حيث المعنى وتقدير الكلام وقلنا نحن هذا اى ماقالوا ان التنصيص بالاسم العلم يدل على التخصيص باطل لان ذلك اى التنصيص بالاسم العلم بدون الدلالة على الخصوص كثير ولانه يقال الى آخره * لان النص لم يتناوله قال الشيخ فى شرح التقويم النص متى اوجب حكما مقيدا باسم يكون ذلك دليلا على ثبوته فى ذلك المسمى ولا يتناول غيره فلا يصير النص بذلك الاسم مانعا ثبوت الحكم فى سائر المحال لانه لم يتناولها الا ترى انه لم يتناول سائر المحال فى ايجاب ذلك الحكم مع انه وضع للايجاب فلان لا يتناول سائر المحال لنفى الحكم مع انه لم يوضع للنفى اولى * فكيف يوجب النفى وهو ضده * وذكر فى بعض الشروح ان الثبوت مع الانتفاء ضدان ولهذا يستحيل اجتماعهما فى محل واحد فى زمان واحد كالحركة والسكون والسواد والبياض فما يوجب السواد لا يوجب البياض وان كانا فى محلين فكذلك الثبوت والانتفاء لا يصلحان موجبين لعلة واحدة وان اختلف المحل كالسواد والبياض * واعترض عليه بان ماذكرتم عند اختلاف المحل غير مسلم لان من شرائط التنافى اتحاد المحل الا ترى ان النكاح يوجب الحل فى حق الزوج والحرمة فى حق غيره وكذا الاستيلاء على المباح يوجب الحل فى حق المستولى والحرمة فى حق غيره وكذا الامر بالشئ ايجاب فى حقه ونهى عن ضده فكذا النص يجوز ان يكون مثبتا للحكم فى المنصوص عليه ونافيا عن غيره * واجيب بانا لم ندع استحالة اجتماعهما بسببين مختلفين وانما قلنا ان مايكون مؤثرا فى اثبات شئ لا يجوز ان يكون مؤثرا فى اثبات ضده والحرمة على الغير فيما ذكرتم لم يثبت بالنكاح

ولانه يقال له ان اردت ان هذا الحكم غير ثابت فى غير المسمى بالنص فكذلك عندنا لان حكم النص فى غيره لا يثبت به بل بعلة النص وان عنى لا يثبت فيه يكون النص مانعا فهذا غلط ظاهر لان النص لم يتناوله فكيف يمنع ولانه لا يجاب الحكم فى المسمى فكيف يوجب النفى وهو ضده

كما في قولهم ضروب وقتول ومنحار الخبر وان قولهم تاجر واسود ونحوه لا تقدر للمبالغة ونقل الاحاد لا في الحكم على انه يدل عليها لان الله لم يدل الا على جواز الغلط لاسند اليه ولم يوجد ، ولايحسن الاستفهام فان من قال اضرب زيدا عامدا فاضربه حسن ان يسال ان ضربني خاطئا هل اضربه واذا قال اخرج الزكوة من ماشيتك السائمة حسن ان يقال هل اخرجها من المعلوفة فحسن الاستفهام دل على انه غير مفهوم فانه لايحسن ذلك في المنطوق ، ولايقال انما حسن لانه قد يراد به نفي مجازا لانا نقول الاصل انه اذا احتمل ذلك كان حقيقة وانما يرد الى المجاز لضرورة دليل ولا دليل ، وبان الخبر عن ذي الصفة لاينفي غير الموصوف فان الرجل اذا قال قام اسود او خرج لم يدل على نفيه عن الابيض بل هو مسكوت عن الابيض فكذلك الامر او بمفهوم الاسم واللقب فان الاسماء موضوعة لتمييز الاجناس والاشخاص كالانسان وزيد والصفات موضوعة لتمييز النعوت والاحوال كطويل وقصير وفاسق وعادل فاذا كان تقييد الخطاب بالاسم لايدل على نفيه عما عداه فانه اذا قيل في الابل الزكوة لايدل ذلك على نفيها عن البقر وجب ان يكون التقييد بالصفات بمثابته ، وبان اهل اللغة فرقوا بين العطف وبين النقض وقد قالوا اضرب الرجال الطوال والقصار عطف وليس بنقض ولو كان قوله اضرب الرجال الطوال يدل على نفي ضرب القصار لكان قوله والقصار نقضا لا عطفا ، وقولهم لو لم يدل تخصيص الوصف على نفي الحكم عما عداه لم يبق له فائدة غير مسلم اذ الباعث على التخصيص يجوز ان يكون غيره لان في البواعث عليه كثرة ، فان قيل لو كان عليه باعث سوى اختصاص الحكم لعرفناه مع كثرة خوضنا في طلبه وتوفر دواعينا على طلب الحق ، فلنا ولو قلتم ان كل فائدة ينبغي ان تكون معلومة لكم فلعلها حاصلة ولم تعثروا عليها فكانكم جعلتم عدم العلم بالفائدة كالعلم بعدم الفائدة وهو خطأ ، والدليل عليه ان التخصيص بالاسم لم يدل على النفي حتى عم الحكم في المكيلات والمطعومات في حديث الربوا وقد اختص بالاشياء الستة مع ان كلام الشارع لايخلو عن الفائدة واذا طلب الفائدة قيل لعل الداعي اليه سؤال او حاجة او سبب لم نعرفه فليكن في التخصيص بالوصف كذلك ، فنقول للتخصيص فوائد ، الاول ما بيناه انه لو استوعب جميع محل الحكم لم يبق للاجتهاد مجال في التخصيص ببعض الالقاب والاوصاف بالذكر تعريض للمجتهدين للثواب الجزيل الذي في الاجتهاد ليتوفر دواعيهم على العلم وبدوم العلم محفوظا باقبالهم ونشاطهم في الفكر والاستنباط ولولا هذا الذكر لكل حكم رابطة عامة جامعة لجميع مجاري الحكم لا يبقى للقياس مجال * الثانية انه لو قال في الغنم زكوة ولم يخصص السائمة لجاز للمجتهد اخراج

الدليل على وجوب الاغتسال من الحيض والنفاس ايضا نفى الانحصار فيما وراء ذلك مما يتعلق بالمنى وصار معناه جميع الاغتسالات التى تتعلق بقضاء الشهوة منحصر فى المنى لا يثبت بغيره وهو معنى قوله فيما يتعلق بالماء فعلى هذا ينبغى ان لا يجب الاغتسال بالاكسال لعدم الماء لكن الماء فيه ثابت تقديرا لان الماء يثبت عيانا مرة وهو ظاهر ومرة دلالة فان التقاء الختانين وتوارى الحشفة لما كان سببا لنزول الماء كان دليلا عليه فاقيم مقامه عند تعذر الوقوف عليه كالنوم اقيم مقام الحدث والسفر مقام المشقة فثبت ان وجوب الغسل فى الاكسال مضاف الى الماء ايضا فكان هذا منافولا وجب العلة * واما فائدة التخصيص عندنا فهى ان يتأمل المستنبطون فى علة النص فيثبتون الحكم بها فى غير المنصوص من المواضع لينالوا درجة المستنبطين وثوابهم وهذا لا يحصل اذا ورد النص عاما متناولا للجنس كذا ذكر الامام شمس الائمة رحمه الله قوله (ومن ذلك) اى ومن العمل بالوجوه الفاسدة * ان الحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص يعنى اذا تعلق الحكم باسم عام مقيد بوصف كقوله عليه السلام فى الغنم السائمة زكوة فان اسم الغنم عام فى جنسه ووصف السوم مختص ببعضه لا بكله بخلاف قوله تعالى يحكم بها النبيون الذين اسلموا فانه وصف يعم النبيين اجمع وقوله عليه السلام فى كل ذات كبد رطبة اجر فان وصف رطوبة الكبد يعم جميع الحيونات * كان ذلك دليلا على نفيه اى نفى الحكم عند عدم ذلك الوصف كما لو نص عليه ويسمى هذا مفهوم الصفة * وحقيقته ان يكون للمنصوص عليه صفتان فتعلق الحكم باحدى الصفتين يدل على نفيه عما يخالفه فى الصفة كقوله تعالى ومن قتل منكم متعمدا * وقوله عليه السلام فى سائمة الغنم زكوة من باع نخلا مؤبرة فثمرتها للبايع) فتخصيص العمد والسوم والتأبير بالذكر يدل على نفى الحكم عما عداها عند مالك والشافعى وجمهور اصحابهما وهو قول داود واصحاب الظواهر وجماعة من المتكلمين وابى عبيدة معمر بن المثنى وجماعة من اهل العربية * وعندنا لا يدل واليه ذهب ابو العباس بن شريح وابو بكر القفال الشاشى والغزالى من اصحاب الشافعى والقاضى ابو بكر الباقلانى وجمهور المتكلمين * واحتج الفريق الاول بما روى ان ابا عبيد القاسم بن سلام وهو من ائمة اللغة حكى عن العرب استعمالهم المفهوم وقال فى قوله عليه السلام لى الواجد يحل عقوبته وعرضه * انه يدل على ان لى من ليس بواجد اى مطل من ليس بغنى لا يحل عقوبته اى من جنسه وعرضه اى مطالبته * وبان من قال لغيره اشتر لى عبدا اسود يفهم منه نفى الابيض واذا قال اضربه اذا قام يفهم منه المنع اذا لم يقم * وبان تخصيص الوصف لو لم يدل على نفى الحكم عما عداه لم يكن لذكره فائدة فانه لو استوت العلوفة والسائمة فى وجوب الزكوة لم تبق لذكر السائمة فائدة وتخصيص آحاد الفقهاء والبلغاء بغير فائدة ممتنع فتخصيص الشارع اولى * واحتج الفريق الثانى بان نفى الحكم عن غير المنصوص لا يفهم من مجرد الاثبات الا بنقل متواتر عن اهل اللغة او جار مجرى التواتر

ومن ذلك ما حكى عن الشافعى ان الحكم اذا اضيف الى مسمى بوصف خاص كان دليلا على نفيه عند عدم ذلك الوصف وعندنا هذا باطل ايضا

أو الوصف يخالف العلة في انها لاتوجب العدم عند العدم لانها توجب الحكم ابتداء لانه وجد موجب قبلها ثم صارت هي مؤخرة حكم ذلك الموجب الى حين وجودها فتوجب الوجود عند الوجود والعدم عند العدم بل هي بمنزلة التخصيص بالاسم العلم فانه لم يوجب النفي لانه اوجب الحكم ابتداء اذ لم يسبقه موجب قبله حتى صار التنصيص عليه مؤخرا حكمه الى حين وجوده فلذلك لايوجب العدم عند العدم *يوضحه ان التخصيص انما يوجب النفي اذا تم الكلام بدونه كما في قوله عليه السلام في الغنم السائمة زكوة * اذ لو سقطت السائمة لما اختل الكلام بخلاف قوله في الغنم زكوة فانه لو اسقط الغنم لاختل الكلام ولم يبق فيه ما يوجب الحكم بدونه فلا يكون التخصيص به مؤخرا نافيا ، ولما ان اقصى درجات الوصف اي اعلاها ، اذا كان مؤثرا احتراز عن مثل قول الراوي نهى النبي عليه السلام عن بيع الحيوان نسيئة فان وصف الحيوان ليس بمؤثر في حرمة البيع وانما المؤثر وصف النسيئة ، ومثال هذا ايضا ، في قوله ايضا رفع ابهام وهو ان قوله هذا يحتمل ان يكون اشارة الى ما قبله من قوله ولا اثر للعلة في النفي فرفع ذلك الابهام بقوله ايضا وبيانه نظير التعليق بالوصف كقوله تعالى ، من نسائكم اللاتي دخلتم بهن ، ولم يبين انه اذا كان بمعنى الشرط ما حكمه مع ان النزاع فيه لانه قد تبين حكم الشرط بعد هذا انه لا اثر له في النفي فيفهم منه حكم ما الحق به ايضا لما قلنا متعلق بقوله وهذا باطل قوله (ولا يلزم على هذا الاصل) وهو ان التخصيص بالوصف لايدل على النفي ما ذكر في المبسوط امة ولدت ثلاثة اولاد من غير زوج في بطون مختلفة بان كان بين الولدين ستة اشهر فصاعدا فقال المولى الاكبر ولدي لم يثبت نسب الآخرين منه لانه لما خص الاكبر بالدعوى صار كانه نفى نسب الآخرين وقال هو ولدي دونهما ولولا التخصيص لثبت نسبهما ايضا لانهما ولدا ام الولد ، ولهذا قال زفر رحمه الله يثبت نسبهما لانه لا اثر للتخصيص في النفي وقد تبين بثبوت نسب الاكبر من وقت العلوق انها صارت ام ولد له من ذلك الوقت وانها ولدتهما على فراشه ونسب ولد ام الولد يثبت من المولى من غير دعوة الا ان ينفيه ولم يوجد ، وقال في الشهادات عطف على قال الاول اي ولا يلزم ايضا ما قال محمد في كذا ؛ اما في المسئلة الاولى وهي مسئلة الدعوى فلم يثبت النفي بالخصوص اي بالتقييد بالوصف فانه لو اشار الى الاكبر وسماه باسمه فقال هذا ولدي او فلان لم يثبت نسب الآخرين ايضا مع ان التخصيص بالعين او الاسم العلم لايوجب نفي الحكم عن غير المشار والمسمى باتفاق بين العامة ولكن

قوله ان اقصى درجات الوصف اذا كان مؤثرا ان يكون علة الحكم مثل السارق والزاني ولا اثر للعلة في النفي ومثال هذا ايضا قوله تعالى من فتياتكم المؤمنات فهذا لايوجب تحريم نكاح الامة الكتابية عندنا مثالا ولا يلزم على هذا الاصل ما قال اصحابنا في كتاب الدعوى في امة ولدت ثلاثة اولاد في بطون مختلفة فادعى المولى نسب الاكبر ان نسب من بعده لا يثبت فجعل تخصيصه نفيا لولا ذلك لثبت لانهما ولد ام ولده وقال في الشهادات

وذلك مثل قول الله تعالى وربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن ان وصف كون المرأة من نسائنا يوجب ان لا يثبت عند عدمه وذلك فى الزنا وذلك مثل قوله عليه السلام فى خمس من الابل السائمة شاة وهذه المسئلة بناء على مسئلة التعليق بالشرط على مذهبه لان التعليق عنده يوجب الوجود عند وجوده والعدم عند عدمه والوصف بمعنى الشرط بيانه ان الشرط اذا دخل على ما هو موجب لولاه صار الشرط مؤخرا ونافيا حكم الايجاب والوصف لولاه لكان الحكم ثابتا بمطلق الاسم ايضا فصار للوصف اثر الاعتراض بمنزلة الشرط فالحق به بخلاف العلة لانها لابتداء الايجاب لا للاعتراض على ما يوجب فصار بمنزلة الاسم العلم فيتعلق بها الوجود ولم يوجب

السائمة عن العموم بالاجتهاد فخص السائمة لقياس العلوفة عليها ان رأى انها فى معناها او لا يلحق بها فيبقى السائمة بمعزل عن محل الاجتهاد * المسألة يجوز ان يكون الباعث على التخصيص عموم وقوع او اتفاق معاملة خاصة او غير ذلك من اسباب لا نطلع عليها فعدم علمنا بذلك لا ينزل منزلة علمنا بعدم ذلك بل نقول لعل اليه داعيا لم نعرفه * وما يستدلون به من تخصيصات فى الكتاب والسنة خالف الموصوف فيها غير الموصوف بتلك الصفات فالجواب عنها ان ذلك اما لبقائها على الاصل او معرفتها بدليل اخر او بقرينة مع انها معارضة بتخصيصات لا اثر لها فى نقيضها كقوله تعالى ؛ ومن قتله منكم متعمدا ؛ فى جزاء الصيد اذ يجب الجزاء على الخاطئ وقوله تعالى * وبنات خالاتك اللاتى هاجرن معك ؛ والحل ثابت فى اللاتى لم يهاجرن معه بالاتفاق ؛ وقوله جل ذكره * ولا تأكلوها اسرافا وبدارا ؛ انما انت منذر من يخشيها انما تنذر من اتبع الذكر ؛ فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم وان خفتم شقاق بينهما ؛ الى امثال لها لا تحصى * وهذه المسئلة اصل عظيم فى الفقه وللفريقين كلام طويل يؤدى ذكره الى الاطناب فلنقتصر على هذا القدر والله اعلم قوله (وذلك مثل قوله تعالى) اى نظير ما ذكرنا من الاصل قوله تعالى * وربائبكم اللاتى فى حجوركم من نسائكم اللاتى دخلتم بهن ؛ علق حرمة الربيبة بالدخول بامرأة موصوفة بان يكون مضافة الينا فوجب ان لا تثبت هذه الحرمة عند عدم هذا الوصف ؛ وذلك فى الزنا اى عدم الوصف يتحقق فى الزنا فلا تثبت حرمة المصاهرة به ؛ وقوله وذلك دليل على المدعى اى تعلق الحكم بالوصف فيما ذكرنا مثل تعلق الحكم بالوصف فى هذا الحديث وقد دل عدم الوصف وهو السوم فيه على عدم الحكم اذ لو لم يدل على النفى لوجبت الزكوة فى العوامل بالخبر المطلق وهو قوله عليه السلام * فى خمس من الابل شاة * فكذا فيما نحن فيه * ثم الحق الشيخ هذه المسئلة بمفهوم الشرط وجعلها مبنية عليه وبين وجه البناء فقال الوصف بمنزلة الشرط من حيث ان الشرط انما يدخل على ما هو موجب للحكم فى الحال لولا دخوله عليه فكان الشرط مؤخرا حكم الايجاب الى زمان وجود الشرط ونافيا له فى الحال فكذا النص موجب بنفسه لولا الوصف فاذا قيد به تأخر الحكم فى ذلك المسمى الى زمان وجوده فكانا بمنزلة واحدة * يوضحه ان قوله انت طالق ان دخلت الدار لا يكون موجبا وقوع الطلاق ما لم يوجد الشرط وبدونه كان موجبا فى الحال فكذا قوله انت طالق ان دخلت الدار راكبة لا يكون موجبا ما لم يوجد الركوب مع الدخول وقد تقرر من اصله ان التعليق بالشرط يوجب النفى عند عدمه لما ذكرنا انه مؤخر فكذا التقييد بالوصف * وهذا بخلاف العلة اى الشرط

فيها بعد تفحص واتقان فاحرى ان لايكون له وارث اخر في مكان اخر ، ويحتمل التحرز والتورع عن المجازفة اي انا تفحصنا في ذلك الموضع دون سائر المواضع فنخبر عما تحققنا ولا نخبر مجازفة عن سائر الامكنة لانا لم نتفحص فيها فعارض هذا ان الاحتمال ان ذلك الاحتمال فلا يمنع العمل بشهادتهم بمثل هذه التهمة ، والاصل فيه ماروى ان الثابت بن الدحداح لما مات قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لاهل قبيلته ، هل يعرفون له فيكم نسباً ، قالوا لا الا ابن اخت فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ميراثه لابن اخته الى لبابة ابن عبد المنذر فقد ذكروا انهم لايعرفون له وارثا غيره فيهم نسبا ولم يكلفهم اكثر من ذلك وعمل بشهادتهم كذا ذكر في المبسوط قوله (ومن ذلك) اي ومن العمل بالوجوه الفاسدة ماقال بعض اهل النظر ان القران في النظم يوجب القران في الحكم ، وصورته ان حرف الواو متى دخل بين جملتين تامتين فالجملة المعطوفة تشارك المعطوف عليها في الحكم المتعلق بها عندهم خلافا لعامة العلماء ، واجمعوا ان المعطوف اذا كان ناقصا يشارك الجملة المعطوف عليها في خبره وحكمه جميعا ، ولهذا قالوا ان القران بين الجملتين بواو النظم في قوله تعالى ، اقيموا الصلوة واتوا الزكوة ، يوجب سقوط الزكوة عن الصبي كسقوط الصلوة عنه تحقيقا للمساواة في الحكم ، وشبهتهم ان الواو للعطف في اللغة ولهذا يسمى واو العطف عندهم وموجب العطف هو الاشتراك ومطلق الاشتراك يقتضي التسوية ولهذا اذا كان المعطوف متعريا عن الخبر فانه يشارك الاول في خبره وحكمه فيجب القول بالشركة في الحكم اذا كانا كلامين تامين وهو معنى قوله ، واعتبروا ، بالجملة الناقصة ، والدليل عليه ان في كلام الناس يوجب القران الاشتراك فان قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدي حر يوجب تعليق الطلاق والحرية جميعا بالشرط وان كان كل واحد من الكلامين تاما مفيدا بنفسه فكذا في كلام صاحب الشرع ، وقلنا نحن ان عطف الجملة على الجملة في اللغة لايوجب الشركة لان الاصل في كل كلام ان يستبد بنفسه ويتفرد بحكمه لايشاركه فيه كلام اخر كقولك جاءني زيد وذهب عمرو لان في اثبات الشركة جعل الكلامين كلاما واحدا وهو خلاف الحقيقة فلا يصار اليه الا عند الضرورة وهي في الجملة الناقصة فانها لما احتاجت الى الخبر اوجب عطفها على الكاملة الشركة في الخبر ضرورة الافادة وهذه الضرورة عدمت في عطف الجملة التامة على مثلها فلم يثبت الشركة ، وهذا اي عطف الجملة على الجملة بدون الشركة كثير في كتاب الله تعالى

ومن ذلك ان القران في النظم يوجب القران في الحكم عند بعضهم مثل قول بعضهم في قوله تعالى واقيموا الصلوة وآتوا الزكوة ان القران يوجب ان لا يجب على الصبي الزكوة وقالوا لان العطف يوجب الشركة واعتبروا بالجملة الناقصة وقلنا نحن ان عطف الجملة على الجملة في اللغة لايوجب الشركة لان الشركة انما وجبت بينهما لافتقار الجملة الناقصة الى ما تتم به فاذا تم بنفسه لم تجب الشركة الا فيما يفتقر اليه وهذا اكثر في كتاب الله تعالى من ان يحصى

انما لا يثبت نسبهما لان السكوت عن البيان بعد تحقق الحاجة اليه بيان وهذا لان السكوت محتمل والمحتمل لا يجوز اهداره فلابد من اثر جبح الا انه يرجح بقدر الدليل الاترى ان سكوت الشفيع والبكر حمل على الرضاء فكذلك ههنا وجب ان يرجح وترجيحه ان يثبت نسب الاول لا غير لان من علم ان هذا الولد مخلوق من مائه لا يحل له الامتناع عن الاقرار بنسبه بل يفترض عليه دعوة النسب فلو لم يجعله نفيا لبقي في عهدة الفرض ولو جعلناه نفيا لسكوت محتمل تضرر الصبي به وضرر المولى فوق ضرر الصبي فرجحنا جانبه لئلا يبقى تحت عهدة الخطاب وانما لا يبقى تحت عهدته بانتفاء نسب الاخرين وهذا هو المراد من كلامنا انه محل الحاجة الى البيان فان المولى محتاج الى اسقاط الفرض عن ذمته ومحتاج الى ان لا يلحق به من ليس له منه والولد محتاج الى النسب الا ان حاجة المولى فوق حاجة الصبي فترجحت عليها * واذا تقرر بما ذكرنا تحقق الحاجة الى البيان كان سكوته عن دعوة نسب الاخرين دليل النفي لا تخصيصه الاكبر بالدعوة ودليل النفي كصريح النفي ونسب ام الولد ينتفي بالنفي فكذا بدليل النفي * وهذا نظير ما قيل ان سكوت صاحب الشرع عن البيان بعد وقوع الحاجة اليه بالسؤال دليل النفي لان البيان وجب عند السؤال فكان تركه بعد الوجوب دليل النفي كذا في المبسوط وغيره * ولا يقال لا حاجة الى الدعوة لانهما ولدا ام ولده لان امومية الولد يثبت بدعوة الاكبر فيكون ماهو دليل النفي مقارنا لامومية الولد فلم يثبت النسب * وذكر في المبسوط ايضا ان الفراش انما يثبت لها من وقت الدعوة فكان انفصال الولدين الاخرين قبل ظهور الفراش فيهما فلا يثبت نسبهما الا بالدعوة * واما الشهادة فانما ترد عندهما لان التخصيص وان لم يوجب الحكم في مخالفه فلا اقل من ان يورث تهمة وشبهة فكان في تخصيص الشهود مكان ايهام انهم يعلمون له وارثا في غير ذلك المكان وتحرزوا بهذا التخصيص عن الكذب فيورث تهمة والشهادة ترد بالتهمة الاترى انهم لو قالوا لا نعلم له وارثا سواه في هذا المجلس لا يقضى بشهادتهم فكذا هذا فاما الاحكام فلا يصح اثباتها ونفيها بالشبهة بل بالحجة المعلومة * وقال ابو حنيفة رحمه الله هذا اى تخصيصهم مكانا وسكوتهم عن سائر الامكنة ليس في موضع الحاجة لان ذكر المكان غير واجب فانهم لو سكتوا عنه واكتفوا بقولهم لا نعلم له وارثا غيره تقبل شهادتهم بالاتفاق فلا يصلح دليلا على وجود وارث في غير ذلك المكان لان السكوت في غير موضع الحاجة ليس بحجة * وكما يحتمل تخصيصهم المكان علمهم بالوارث يحتمل المبالغة في نفي الوارث ومعناه ان بلده كذا مولده ومسقط رأسه ولا نعلم له وارثا غيره

والدعوى اذا قال شهود الميراث لا نعلم له وارثا في ارض كذا ان هذا الشهادة لا تقبل عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله وجعل النفي في مكان كذا اثباتا في غيره اما في المسئلة الاولى فلم يثبت النفي بالخصوص لكن لان التزام النسب عند ظهور دليله واجب شرعا والتبرى عند ظهور دليله واجب ايضا والالتزام بالبيان فرض صيانة عن النفي فصار السكوت عند لزوم البيان او كان ثابتا نفيا حملا لامره على الصلاح حتى لا يصير تاركا للفرض وفي مسئلة الشهادات زاد الشهود مالا حاجة اليه وفيه شبهة وبالشبهة ترد الشهادات ومثلها لا يصح اثبات الاحكام وقال ابو حنيفة رحمه الله هذا سكوت في غير موضع الحاجة لان ذكر المكان غير واجب وذكر المكان يحتمل الاحتراز عن المجازفة

القذف لانه خبر متمثل بين الصدق والكذب وربما يكون حسبة من القاذف اذا علم اصراره ووجد اربعة من الشهود فاذا عجز لم يكن قذفه حسبة واقامة لحق الشرع بل كان هتكا للستر لا غير وانه حرام شرعا فصار سببا للحد * والدليل عليه انا نسمع بينة القاذف على اثبات ماقذف ولو كان قذفه كبيرة بنفسه لم يكن مسموعا ولا معمولا بحكمه بالبينة فثبت انه انما صار كبيرة بالعجز فاذا عجز وصار القذف حينئذ فسقا لزم القاضى اقامة الحد ولا تقبل شهادته فى تلك الحالة لظهور فسقه ولكنها بعد القذف فى مدة المهلة مقبولة لانه لم يفسق بعد * واذا اقيم عليه الحد لا يقبل بعد وان تاب لان رد الشهادة من تمام حده واصل الحد لا يسقط بالتوبة فما هو بمنزلته لا يسقط ايضا * واذا عرفت هذا فاعلم ان كل واحد من الفريقين تمسكوا فى اثبات مذهبهم بظاهر الاية فقال الشافعى ان قوله تعالى * والذين يرمون المحصنات * متضمن معنى الشرط وقوله فاجلدوهم جزاءه ولهذا دخل فيه الفاء اى من رمى محصنة فاجلدوه وقوله تعالى * ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا * جملة تامة منقطعة عن الاولى لما بينا ان الاصل فى كل كلام تام ان يكون مستبدا بنفسه والواو للنظم فلا يوجب القران فى الحكم وقوله عز اسمه * واولئك هم الفاسقون * جملة تاما ايضا ولكنها فى معنى التعليل للجملة التى تقدمتها اى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا لانهم فاسقون بذلك الرمى وكانت متصلة بما تقدمها بالاستثناء اللاحق بها يكون منصرفا اليهما فيصير كانه قال الا الذين تابوا فانهم ليسوا بفاسقين بعد التوبة فاقبلوا شهادتهم * ولان الاستثناء بعد الجمل على المعطوفة بعضها على بعض بالواو منصرف الى الكل على ما عرف وكان ينبغى ان يسقط الكل بالتوبة رد الشهادة لزوال الفسق والجلد لزوال القذف باكذاب النفس الا ان الجلد حق المقذوف فتوبته فى ذلك ان يستعفيه فلا جرم اذا استعفاه فعفا عنه سقط الحد ايضا * واصحابنا رحمهم الله قالوا ان قوله تعالى * والذين يرمون المحصنات * متضمن معنى الشرط كما قال ولكن نفس الرمى لا يصلح لايجاب الحد لانه امر متردد بين الحسبة والجناية ولا يترجح جانب الجناية الا بالعجز عن الاتيان بالشهود فعطف عليه ثم لم يأتوا ليترجح جانبها وقد علمت ان المعطوف على الشرط شرط فكان الكل شرطا للجزاء المذكور كما لو قال لنسائه التى تدخل منكن الدار ثم تكلمت زيدا فهى طالق كان دخول الدار مع كلام زيد شرطا لوقوع الطلاق * وانما عطف بكلمة ثم لان اقامة الشهود تتراخى عن القذف فى العادة الغالبة ولا تقام عقيب الرمى متصلا به * ثم رتب عليه الجزاء بقوله فاجلدوهم فتعلق الجلد به وصار من حكمه مثله فى قوله تعالى الزانية والزانى فاجلدوا * ثم عطف عليه قوله تعالى * ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا * فشاركه فى كونه جزاء واحدا لانه وان كان تاما من الوجه الذى ذكره الخصم

وعلى هذا قلنا فى قول الله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا ان قوله فاجلدوهم جزاء وقوله ولا تقبلوا وان كان تاما ولكنه من حيث انه يصلح جزاء واحداً مفتقر الى الشرط فيجعل ملحقا بالاول الا ترى ان جرح الشهادة ايلام كالضرب

مثل قوله تعالى * فان يشأ الله يختم على قلبك ويمح الله الباطل * وقوله تبارك اسمه *لنبين لكم ونقر فى الارحام * وقوله عز ذكره * ويذهب غيظ قلوبهم ويتوب الله على من يشاء * وقوله جل جلاله * قد انزلنا عليكم لباسا يوارى سوآتكم وريشا ولباس التقوى * وغير ذلك فهذه جمل مستأنفه لم تشارك ماتقدمها فى الاعراب فانى يشاركها فى المعنى والحكم ، ولهذا اى ولان الشركة تثبت للافتقار قلنا فى المسئلة المذكورة ان العتق يتعلق بالشرط كالطلاق لان قوله عبدى حروان كان تاما ايقاعا لكنه قاصر تعليقا اى ناقص لانه عرف بدلالة الحال ان غرضه تعليق العتق بالشرط لا التنجيز ولم يذكر له شرطا على حدة فصار ناقصا من حيث المعنى والغرض وقد عطفه على المعلق بالشرط فيثبت الشركة للافتقار * يؤيد ماذكرنا انه لو قال ان دخلت الدار فانت طالق وعمرة طالق لا يتعلق طلاق عمرة بالشرط بل يتنجز لانه لو كان غرضه التعليق لاقتصر على قوله وعمرة لان خبر الاول يصلح خبرا له فيثبت الشركة بالعطف وحيث لم يقتصر دل على ان مراده التنجيز بخلاف مسئلتنا لان خبر الاول لايصلح خبرا للثانى * * وهو نظير مالو قال ان دخلت الدار فزينب طالق ثلاثا وعمرة طالق ان طلاق عمرة يتعلق بالشرط ايضا لان غرضه تعليق الثلاث فى حق زينب وتعليق نفس الطلاق فى حق عمرة ولا يمكنه ذلك الا باعادة الخبر كما فى قوله عبدى حر فان قيل قد ثبت فى قوانين علم المعانى ان رعاية التناسب شرط فى عطف الجمل حتى لو قال قائل زيد منطلق ودرجات الحمل ثلثون وكم الخليفة فى غاية الطول وفى عين الذباب جحوظ وكان جالينوس ماهرا فى الطب والختم فى التراويح سنة والقردشبيه بالآدمى سجل عليه بكمال السخافة او عد مسخرة من المساخر فدل ان القران فى النظم يوجب القران فى الحكم *قلنا نحن لاننكر ان التناسب من محسنات الكلام ولكنا ننكر ثبوت الحكم به فانه محتمل وبالمحتمل لايثبت الحكم وهذا كالمفهوم فانا لاننكر انه من محتملات الكلام وعليه بنى علم المعانى ولكنه لايصلح مثبتا للحكم لانه لايثبت بالاحتمال قوله (وعلى هذا) اى على ان افتقار الثانى الى الاول فى امر يوجب الشركة وان كان الثانى تاما بنفسه قلنا فى قوله تعالى الى اخره ، المحدود فى القذف لاتقبل شهادته قبل التوبة بالاتفاق واختلف فى طريق الرد فعندنا لايقبل شهادته تتميما للحد وعند الشافعى رحمه الله لايقبل للفسق فانه بالقذف بلا شهود هتك ستر العفة على المسلم فصار به فاسقا ولهذا لزمه الحد وانه لايجب الا بارتكاب جريمة موجبة للفسق واذا ثبت فسقه بالقذف لاتقبل شهادته قبل الحد ايضا لوجود الفسق ويقبل اذا تاب قبل الحد او بعده لزوال الفسق بالتوبة كسائر الفسقة اذا تابوا * وعندنا ترد شهادته تتميما للحد وسببه القذف مع العجز عن اتيان اربعة من الشهداء لانفس

ولهذا قلنا فى قول الرجل ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى هذا حر ان العتق بالشرط وان كان تاما لانه فى حكم التعليق قاصر

فكان الامر بالجلد دالا على الوجوب [illegible] الى الامر وهو الفعل [illegible] الامر والنهي
[illegible] على [illegible]
وقد ثبت بالدلالة على ان [illegible] غير [illegible] فان [illegible]
على جارية او امة محرمة له ثم شهد بهم او [illegible] لاداء شهادتهم وقوله لا النهي يدل على
تصور المنهي عنه [illegible] شهادة تحرم قبولها حتى انعقد النكاح بحضوره
ولا ينعقد بحضور [illegible] وقوله تعالى واولئك هم الفاسقون جملة تامة [illegible] منقطعة
عن تقدمه لان ما تقدمها جملتان فعليتان امر بفعل ونهي عن اخر وخطاب للائمة وهذه الجملة
اخبار عن حالة قائمة بالقاذفين وبيان جريمتهم فلا يصلح جزاء لما مر وحتى يكون من الحد
بل المقصود به ازالة اشكال عسى يقع وهو ان القذف خبر متميل وربما يكون حسبة فاذا كان
الرامي صادقا وله اربعة من الشهود ولم يأت بهم فكان يقع الاشكال انه لماذا كان سببا
لوجوب عقوبة تندرئ بالشبهات فازال الله تعالى هذا الاشكال بقوله واولئك هم الفاسقون اي
العاصون بهتك ستر العفة من غير فائدة حين عجزوا عن اقامة اربعة من الشهداء واذا
لم يصح عطفه على الاول بقي كلاما مبتدأ وكانت الواو له فلم يكن الاستثناء منصرفا اليه
لا غير لان الاستثناء انما يرجع الى جميع ما تقدم اذا كان الكلام متصلا بعضه ببعض صورة
ومعنى وههنا قد انقطع هذا الكلام عما تقدمه فاقتصر الاستثناء عليه فاذا تاب لا يقبل شهادته
عملا بقوله ابدا ولا معنى لما قال انه مذكور على وجه التعليل لرد الشهادة لانه لو كان
كذلك لكان من حق الكلام ان يقال فاولئك هم الفاسقون بالفاء فلما قيل بالواو علم انه
اخبار لا تعليل قال شمس الائمة في المبسوط ولو كان رد الشهادة بسبب الفسق لكان في
الاية عطف العلة على الحكم وذلك لا يحسن في البيان ولهذا الاصل قلنا يقبل شهادته
قبل اقامة الحد عليه وان لم يتب لانه من تمام حده وآوانه بعد اقامة الحد وذكر في طريقة
الامام البرغري وغيرها ان شهادته بعد العجز عن اتيان الشهود قبل اقامة الحد مردودة
ولكن بسبب الفسق لا بطريق الحد لان الحد قبل اقامة الحد بطل لا يتحقق لعجز تحقق
فسقه ولكن توقف بطلانها حدا على الجلد لان الحد ورد الشهادة وان وجد بعد العجز
ولكن ابطال الشهادة حكم الابطال لا حكم ووجوب الابطال كان الابطال الذي هو حقه حكم
الجلد لا حكم ووجوب انه عقوبة لان الجزاء ما يقام ابتداء بولاية الامام اي الجزاء انما يحصل
بفعل يحدث بولاية الامام لا بالاخبار عن حاله فانها ثابت في احدهما بنفسه فاعتبر تمامها اي
تمام هذه الجملة بصيغتها اي بنفسها بانها مبتدأ وخبر من غير تعلق لها بالاولى فكانت
هذه الجملة في حق الجزاء اي في كونها جزاء في حكم المبتدأ اي الكلام المستأنف المنقطع عما
سبق وان كانت من حيث انها متضمنة اسم الاشارة والضمير متعلقة باول الكلام اذ لا بد لها
من متعلق سابق فلا يعمل في هذا مبتداء والثاني قطع قوله تعالى ولا تقبلوا عما سبق مع
قيام دليل الاتصال وهو كونه جملة فعلية صالحة للجزاء مفوضة الى الائمة مثل الاولى بما قبله

ولكنه من حيث انه يصلح جزاء واحدا مفتقرا الى الشرط كما بينا فى قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى هذا حر واذا كان كذلك يلحق بالاول ويصير الكل حدا للقذف كما قال الشافعى فى قوله وتغريب عام انه من تمام حد البكر للعطف ولكنا لم نجعل التغريب حدا لانه ثبت بخبر الواحد فلا يجوز الزيادة به على الكتاب ولانه لا يصلح ان يكون حدا لما فيه من الاغراء على ارتكاب الفاحشة دون الزجر فاما رد الشهادة فثابت بالكتاب معطوف على الجلد وانه صالح لتتميم الحد لان حد القذف تقام حقا لله تعالى وللمقذوف على ما عرف وحقه فى زوال ما لحقه من العار بتهمة الزنا وذلك انما يحصل بان يصير القاذف مكذب الشهادة مردود الكلام * ولان الانسان يتألم برد الشهادة وابطال كلامه فوق ما يتألم بالضرب فيصلح عقوبة فيحصل به الزجر ثم جريمة القاذف باللسان ورد الشهادة حد فى المحل الذى حصل به الجريمة فكان جزاء وفاقا كشرعية حد السرقة فى اليد التى هى آلة الاخذ والمقصود من الحد وهو دفع العار عن المقذوف فى اهدار قوله اظهر منه فى اقامة الجلد فلذلك جعلنا رد الشهادة متمما للحد * وكان ينبغى ان يكتفى به لانه ايلام باطنا كالقذف الا ان كل احد لا يتألم به ولا ينزجر به عن القذف فضم اليه الايلام الحسى ليشمل الزاجر الجميع ويحصل الانزجار عاما وجعل الرد تتميما له ليكون جزاء وفاقا * فان قيل المراد من قوله تعالى * ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا * شهادة تقيمها القاذف على صدق مقالته بدليل اللام فى قوله لهم يعنى اذا اقيم عليهم الحد لا تقبلوا الاجلهم شهادة على صدق مقالتهم ونحن نقول به فان القاذف صار مكذبا شرعا ولو كان المراد ما ذكرتم لقيل ولا تقبلوا شهادتهم * قلنا المراد شهادته فى الحوادث باجماع الصحابة فانهم كانوا يقولون لمن حد حد القذف بطلت شهادته على المسلمين * كيف والصحيح من المذهب عندنا انه اذا قام اربعة من الشهود على صدق مقالته بعد اقامة الحد تقبل ويصير مقبول الشهادة * وقوله تعالى لهم شهادة بمنزلة قوله شهادتهم كما يقال هذه دار لك وهذه دارك * والدليل عليه ان شهادة نكرة وقعت فى النفى فيوجب العموم ولو حمل على ما ذكرتم لا يمكن تعميمه لان شهادة تقيمها على سائر حقوقه مقبولة بالاجماع فكان ما قلناه اولى * فان قيل ولا تقبلوا كلام مبتدأ لانه تحريم القبول وهو لا يصلح حدا لان الحد فعل يلزم الامام اقامته لا حرمة فعل وليس فيها فعل ولان النهى يدل على وجود المنهى عنه وتصوره وانتم ابطلتم والابطال فوق النهى * قلنا قولكم النهى لا يصلح لاقامة الحد مسلم غير ان النهى المحرم لقبول الشهادة دلنا على بطلان اداء الشهادة بالحد الذى امضى على القاذف

والا ترى انه فوض الى الائمة فاما قوله واولئك هم الفاسقون فلا يصلح جزاء لان الجزاء ما يقام ابتداء بولاية الامام فاما الحكاية عن حال قائمة فلا فاعتبر تمامها بصيغتها فكانت فى حق الجزاء فى حكم الجملة المبتدأة مثل قوله تعالى ويمح الله الباطل ومثل قوله ونقر فى الارحام ما نشاء ويتوب الله على من يشاء والشافعى رحمه الله قطع قوله ولا تقبلوا لهم مع قيام دليل الاتصال وكل ذلك غلط وقلنا نحن بصيغة الكلام ان القذف سبب والعجز عن البينة شرط بصفة التراخى والرد حد مشارك للجلد لانه عطف بالواو والعجز عطف بثم

النصوص العامة الواردة مقيدة باسباب على عمومها فان آية الظهار نزلت في خولة امرأة
اوس ابن الصامت وآية اللعان نزلت في هلال ابن امية حين قذف امرأته بشريك ابن سحماء او في
عويمر العجلاني واية القذف نزلت في قذفة عائشة رضي الله عنها واية السرقة في سرقة رداء
صفوان او سرقة المجن وقوله عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر في شاة ميمونة ولم يخصوا
هذه العمومات بهذه الاسباب فعرفنا ان العام لا يختص بسببه * اما قولهم السبب مؤثر في الحكم
فصار كالمعلول مع العلة * فنقول ليس الكلام في مثل هذا السبب حتى لو كان السبب المنقول هو
المؤثر كان الحكم متعلقا به ايضا * وقولهم ان من شرط الجواب ان يكون مطابقا للسؤال قلنا ان
اردتم باشتراط المطابقة ان يكون الجواب مساويا للسؤال فهو ممنوع لغة وشرعا اما لغة فلان
المجيب قد يزيد على قدر الجواب من غير انكار يرد عليه * واما شرعا فلانه قد سأل موسى
عليه السلام عما في يمينه بقوله عز اسمه وما تلك بيمينك يا موسى فزاد موسى عليه السلام على قدر
الجواب فقال هي عصاي اتوكؤ عليها واهش بها على غنمي ولي فيها مآرب اخرى * والنبي صلى
الله عليه وسلم لما سئل عن التوضي بماء البحر قال هو الطهور ماؤه والحل ميتته فاجاب وزاد وان
زاد باشتراطها الكشف عن السؤال وبيان حكمه فلا نسلم عدم المطابقة لانه طابق وزاد فان قيل
الاولى ترك الزيادة في الجواب رعاية للتناسب بينهما قلنا بل افادة الاحكام الشرعية اولى من
رعاية الاحكام اللفظية * وقولهم لو كان عاما لجاز تخصيص السبب بالاجتهاد قلنا الاجماع ولانه
داخل في الخطاب قطعا اذ الكلام في انه بيان له او اعم منه بيان له خاصة فانه لا يجوز ان يسأل عن
شيء فيجيب عن غيره ولكن يجوز ان يجيب عنه وعن غيره * وقولهم لو كان عاما لم يكن في نقل
السبب فائدة قلنا فائدته معرفة اسباب التنزيل والسير والقصص واتساع علم الشريعة وايضا
امتناع اخراج السبب بحكم التخصيص بالاجتهاد قوله (وهذه الجملة) ولما بين الشيخ الخلاف في
تخصيص العام بالسبب ولم يبين ان المراد بالسبب سبب الوجوب او سبب الورود وان المراد
لو كان سبب الورود ان يراد به السبب الخاص او العام ولا بد من تفصيل ذلك ليتضح صورة المسألة
شرع فيه فقال وهذه الجملة اي جملة ما يختص بالسبب وما لا يختص به سواء كان السبب سبب وجوب او
سبب ورود وسواء كان اللفظ عاما او خاصا اربعة اوجه * الاول ما خرج مخرج الجزاء لما تقدمه
فيختص به لانه جعل جزاء لما تقدمه تبين ان المتقدم سبب وجوبه كقوله تعالى فاجلدوا كل
واحد منهما مائة جلدة * وقوله عز اسمه فاقطعوا ايديهما لما خرجا مخرج الجزاء لقوله الزانية
والزاني * وقوله * والسارق والسارقة كان الزنا والسرقة سببي وجوبهما * واذا تبين ان ما تقدمه
سبب وجوبه يختص به اي يرتبط به لان الحكم يختص بسببه بلا خلاف لان الحكم كما لا يثبت
بدون علته لا يبقى بدون العلة مضافا اليها اذ لو بقي بدونها يكون مضافا الى علة اخرى اليه اشار
شمس الائمة رحمه الله * والثاني ما لا يستقل بنفسه اي لا يفهم بدون ما تقدمه من السبب فيختص به
اي يتعلق به ايضا لانه لما لم يستقل بنفسه ما لم يرتبط بما قبله من السبب صار كبعض الكلام من
جملته فلا يجوز فصله للعمل به * والثالث ما يستقل بنفسه ولكنه خرج مخرج الجواب وهو غير

ومن ذلك قول بعضهم ان العام يختص بسببه وهذا عندنا باطل لان النص ساكت عن سببه والسكوت لايكون حجة الاترى ان عامة الحوادث مثل الظهار واللعان وغير ذلك وردت مقيدة باسباب ولم تختص بها وهذه الجملة عندنا على اربعة اوجه الاول ماخرج مخرج الجزاء فيختص بسببه والثاني مالا يستقل بنفسه والثالث ما خرج مخرج الجواب واحتمل الابتداء والرابع مازيد على قدر الجواب فكان ابتداء يحتمل البناء اما الاول فمثل ماروى عن النبي عليه السلام انه سها فسجد وروى ان ماعزا زنى فرجم والفاء للجزاء فتعلق الاول على مامر بيانه

وهو قوله تعالى ولا تقبلوا ؛ مع قيام دليل الانفصال وهو كونه جملة اسمية غير صالحة للجزاء او غير صالحة للتعليل * وقلنا نحن بصيغة الكلام اى عملنا بما هو موجب الكلام وهو ان القذف سبب لوجوب الحد والعجز عن البينة شرط له *بصفة التراخي يعني ليس الشرط هو العجز المتصل بالقذف في الحال لكن الشرط هو العجز بعد مضي مدة المهلة الموقتة الى آخر مجلس الحكم اوالى ثلاثة ايام اوالى مايراه القاضي كما في سائر الدعاوى فان عجز بعد ذلك تحقق الشرط وصار القذف حينئذ فسقا مقتصرا على الحال لانه ظهر كونه جناية من الاصل لاحتمال ان القذف حسبة بان كانت له بينة عادلة على صدق مقالته ولكنه عجز عن اقامتها لموتهم في مدة المهلة او لغيبتهم او لامتناعهم من اداء الشهادة فلذلك يقتصر على حالة العجز ؛ والرد حد مشارك للجلد فيثبت الرد مقارنا للجلد لانه عطف بالواو على الجلد فلا يثبت قبله لكنه يثبت مقارنا لان الواو لاتوجب التراخي والعجز عطف بثم وهي توجب التراخي قوله (ومن ذلك قول بعضهم) الى آخره اللفظ العام اذا ورد بناء على سبب خاص يجرى على عمومه عند عامة العلماء سواء كان السبب سؤال سائل او وقوع حادثة ؛ ومعنى الورود على سبب صدوره عند امر دعاه الى ذكره ؛ ومعنى الاختصاص بالسبب اقتصاره عليه وعدم تعديه عنه ، وقال مالك والشافعي رحمهما الله يختص بسببه وهو اختيار المزني والقفال وابي بكر الدقاق وابي ثور ؛ وذهب بعض العلماء منهم ابو الفرج من اصحاب الحديث الى ان السبب ان كان سؤال سائل يختص به وان كان وقوع حادثة لايختص به ؛ احتج من قال بالتخصيص مطلقا بان السبب لما كان هو الذى اثار الحكم لانه لم يكن موجودا قبله تعلق به تعلق المعلول بالعلة فيختص به ؛ وبانه لو كان عاما لم يكن في نقل السبب فائدة اذ لافائدة له الا اقتصار الخطاب عليه وقد اتفقوا على نقله ؛ وبانه لو كان عاما لجاز تخصيص السبب واخراجه من العموم بالاجتهاد كما يجوز تخصيص غيره لان نسبة العموم الى جميع الصور الداخلة تحته متساوية ؛ وبان من شرط الجواب ان يكون مطابقا للسؤال وانما يكون مطابقا بالمساواة واذا اجريناه على عمومه لم يبق مطابقا بل يصير ابتداء كلام ؛ واحتج من فرق بين وروده بناء على وقوع حادثة وبين وروده بناء على سؤال سائل بان الشارع اذا ابتدأ بيان الحكم في حادثة قبل ان يسأل عنه فالظاهر انه اراد مقتضى اللفظ اذ لامانع منه وليس كذلك اذا سئل عنه لان الظاهر انه لم يورد الكلام ابتداء وانما اورده ليكون جوابا عن السؤال وكونه جوابا عنه يقتضي قصره عليه ؛ وحجة العامة ان الاعتبار للفظ في كلام الشارع لان التمسك به دون السبب واللفظ يقتضي العموم باطلاقه فيجب اجراؤه على عمومه ما دام لم يمنع عنه مانع والسبب لايصلح مانعا لانه لاينافي عمومه والمانع هو المنافي * يبينه انه لو كان مانعا لكان تصريح الشارع باجرائه على العموم اثبات العموم مع انتفاء العموم وهو فاسد او ابطال الدليل المخصص وهو خلاف الاصل ؛ ولان النص وهو العام *ساكت عن سببه اى عن اقتصاره على سببه والسكوت لايكون حجة* يؤيده ماذكرنا اجماع الصحابة والتابعين رضى الله عنهم على اجراء

المذكور فى كتب النحو واختار الشيخ ان الاستفهام لازم فيما وقع بلى او نعم جوابا له باعتبار اصل الوضع وان اجل يستعمل فى الاستفهام ايضا . فاذا قال اليس لى عليك الف درهم فقال بلى يكون اقرارا لانه لما كان تصديقا لما بعد النفى كان معناه لك على الف ولو قال نعم ينبغى ان لا يكون اقرارا لانه تصديق لما بعد الهمزة فى الاستفهام فكان معناه ليس لك على الف ولو قال اكان لى عليك كذا فقال نعم يكون اقرارا لما ذكرنا ولو قال بلى ينبغى ان لا يكون اقرارا لانه لا يستعمل الا فى النفى * وذكر صاحب كتاب بيان حقايق الحروف اذا قال الرجل لاخر اقض الدرهم الذى لى عليك فقال نعم فقد اقر به لانه صدقه فيما قال واذا قال بلى لا يكون اقرارا لان بلى لم يأت فى القرآن ولا فى كلام العرب الا بعد نفى ولم يتقدم ههنا نفى * وان قال اليس قد اقرضتنى الف درهم فقال الطالب بلى فجحد المقر لزمه المال لان هذا استفهام فيه معنى التقرير كما قال الله تعالى «اليس الله بكاف عبده» ومعنى التقرير انك قد اقرضتنى وقول الطالب بلى تصديق له فى الاقرار فان قال نعم لا يكون اقرارا لانه صدقه فى النفى * وكذا اذا قال مالك على شئ فقال نعم يكون تصديقا ولو قال بلى يكون ردا * قال وهذا حقيقة العربية الا ان الفقهاء يجوزون ان يستعمل بلى فى موضع نعم ونعم فى موضع بلى ولا يفرقون فى الجواب فى هذه المسائل بينهما * قال وذكر الحاكم الشهيد فى المنتقى فى رجل قال لاخر أطلقت امرأتك فقال (ن ع م) او قال (ب ل ى) قال هى طالق ولم يفرق بين نعم وبلى وهذه المسئلة جوابها نعم او لا لا بلى لانه لم يتقدم فيها نفى : هذا اصل بلى ونعم اى ما ذكرناهو الموجب الاصلى لهاتين الكلمتين وهو ان يكون بلى جوابا للنفى مع الاستفهام ونعم لمحض الاستفهام نفيا كان او اثباتا بشرط الاستفهام فيهما . وهكذا ذكر شمس الائمة ايضا الا ان اكثر استعمالها فى جواب الاستفهام واجل يجمعهما اى يشمل المعنيين فيستعمل فى موضع بلى وفى موضع نعم * وقد عرفت ان هذا خلاف موضوعه فى اللغة ولكنهم اعتبروا فى استعمال هذه الحروف العرف فبنوا الاحكام عليه على انه ذكر فى الصحاح ان اجل جواب مثل نعم قال الاخفش الا انه احسن من نعم فى التصديق ونعم احسن منه فى الاستفهام فاذا قال انت سوف تذهب قلت اجل وكان احسن من نعم واذا قال اتذهب قلت نعم وكان احسن من اجل * وذكر ابن الحاجب فى شرح المفصل ان اجل يجوز ان يقع بعد الاستفهام عند بعضهم وليس ذلك بمعروف . وقد يستعملان اى نعم وبلى فى غير الاستفهام اى فى غير موضع الاستفهام الذى هو محل استعمالهما فى اصل الوضع على ما اختاره الشيخ * على ادراج الاستفهام اى اضمار حرف الاستفهام فى الكلام . او مستعارا لذلك اى يستعار هذا الكلام الخالى عن الاستفهام للاستفهام باعتبار كونهما كلامين خبريين . اصل الوضع او باعتبار مساواتهما فى الصورة كما اذا قال عليك لى الف درهم فقال نعم يجعل اقرارا او يضمر حرف الاستفهام كانه قال اعليك لى الف درهم كما اضمر فى قوله تعالى اخبارا «وتلك نعمة تمنها على» اى اتلك . او يجعل قوله عليك لى الف مستعارا لقولك اعليك لى الف وقد ذكر ذلك اى

زائد على مقدار الجواب فهذا يتقيد بما سبق ويصير ما ذكر في السؤال كالمعاد في الجواب لانه بناء عليه ولكنه يحتمل الابتداء لاستقلاله فاذا نواه يصدق ديانة وقضاء* والرابع ما يكون مستقلا بنفسه زائدا على قدر الجواب فهذا من صور الخلاف * وذكر في بعض نسخ الاصول بهذا الترتيب وهو ان الخطاب الوارد جوابا لسؤال سائل اما ان يكون مستقلا بنفسه دون السؤال اولم يكن * والثاني تابع للسؤال في عمومه وخصوصه اما في عمومه فمثل ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال * أينقص الرطب اذا يبس * فقالوا نعم قال * فلا اذن * فالسؤال لما كان غير مختص باحد فكذلك الجواب وهو عدم الجواز عم الكل عند من قال بصحة الحديث . واما في خصوصه فكما لو سأله سائل ايجزئني التوضؤ بماء البحر فيقول نعم فهذا وامثاله لا يدل على التعميم في حق الغير * والاول وهو ان يكون مستقلا لا يخلو من ان يكون مساويا للسؤال او اخص او اعم * فان كان مساويا فالحكم في عمومه وخصوصه عند كون السؤال عاما كما سئل النبي صلى الله عليه وسلم عمن يركب البحر اتوضأ بماء البحر فقال عليه السلام * البحر هو الطهور ماؤه * او خاصا كما سأله الاعرابي عن وطئه امرأته في نهار رمضان فقال * اعتق رقبة * كالحكم في غير المستقل حتى عم جواب الاول الكل ويختص جواب الثاني بالاعرابي * وان كان اخص كما لو سئل عن التوضئ بماء البحر فيقول يجوز لك فالجواب يختص بالسائل ولا يثبت الحكم في حق غيره الا بدليل اخر من دلالة او قياس او نحوهما اذ اللفظ لا عموم له * وان كان اعم من السؤال او الحادثة التي ورد فيها فلا يخلو من ان يكون اعم في حكم اخر او في ذلك الحكم * فان كان الاول كما سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن التوضئ بماء البحر فقال * هو الطهور ماؤه * والحل ميتته * فلا خلاف في عمومه في الحكم الاخر وهو حل ميتته في المثال لانه عام مبتدأ به لا في معرض الجواب اذ هو غير مسؤل عنه * وان كان الثاني كقوله عليه السلام * هو الطهور ماؤه * لمن قال ايجزئني التوضئ بماء البحر وكقوله عليه السلام لما مر بشاة ميتة كانت لميمونة * ايما اهاب دبغ فقد طهر * فهو محل الخلاف على ما بيناه فتبين بما ذكرنا ان المراد من السبب سبب الورود وانه لا بد من ان يكون السبب اخص لانه لو كان عاما ايضا عم الحكم بالاتفاق لكن لعموم اللفظ عند العامة ولعموم السبب عندهم * على ما مر بيانه يعني في مسئلة القذف ان الجزاء مفتقر الى الشرط متعلق به (قوله واما الثاني) فكذا اعلم ان نعم وبلى واجل من حروف التصديق * فاما نعم فموجبه تصديق ما قبله من كلام منفي او مثبت كما اذا قيل لك قام زيد فقلت نعم كان المعنى قام او قيل لك لم يقم زيد فقلت نعم كان المعنى لم يقم وكذلك اذا وقع الكلامان بعد حرف الاستفهام فاذا قيل اقام زيد اولم يقم زيد فقد حققت ما بعد الهمزة واما بلى فلايجاب ما بعد النفي استفهاما كان او خبرا فاذا قيل لم يقم زيد اولم يقم زيد فقلت بلى كان معناه قد قام * واما اجل فلا يصدق به الا في الخبر خاصة نفيا كان او اثباتا يقول القائل قد اتاك زيد او لم يأتك فتقول اجل ولا يستعمل في جواب الاستفهام * هذا هو

واما الثاني فمثل الرجل يقول لاخر ليس لي عليك كذا فيقول بلى او يقول كان كذا فيقول نعم يجعل اقرارا وكذلك اذا قال اجل هذا اصل بلى ونعم ان يكون بلى بناء على النفي في الابتداء مع الاستفهام ونعم لمحض الاستفهام واجل يجمعهما وقد يستعملان في غير الاستفهام على ادراج الاستفهام او مستعار لذلك وقد ذكر ذلك محمد في كتاب الاقرار في نعم من غير الاستفهام ايضاً

وبين الله تعالى لانه مع الزيادة يحتمل الجواب فيه فيزاد على الجواب لما ذكرنا كما مرت امثلته ولكن لايصدقه القاضي لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه وذكر في بعض الشروح ان العموم في الاقسام الاربعة ثابت فقوله عم جواب عام من حيث الاسباب لانه يحتمل انه وقع لوردة او قتل بغير حق او فساد في الارض اوسياسة ورنا بعد احصان بعد ما ذكر الزنا تخصيص به وكذلك قوله فسجد يحتمل انه وقع للتلاوة اوالقضاء المتروكة اولشرع زيادة في الصلوة او للسهو فلما نقل السبب معه تخصص به وكذلك نفي او عم عام لابهامه من حيث انه يصلح جوابالانواع من الكلام فعند ذكر السبب يتعلق به وعموم القسمين الاخيرين ظاهر لان المصدر الذي دل عليه الكلام نكرة واقعة في موضع النفي لان الشرط في معنى النفي فتعم ولكنه لايخلو عن تمحل وتكلف وماذكرناه اظهر واوفق لعامة الكتب قوله (ومن ذلك) اي ومن العمل بالوجوه الفاسدة ان الشافعي رحمه الله جعل التعليق بالشرط يوجب العدم لاخلاف ان المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط ولكن هذا العدم عندنا هو العدم الاصلي الذي كان قبل التعليق وعنده هو ثابت بالتعليق ففي قوله ان دخلت الدار فانت طالق عدم الطلاق قبل وجود الشرط ولكن بالعدم الاصلي الذي كان قبل التعليق واستمر الى زمان وجود الشرط وعنده هو ثابت بالتعليق مضاف الى عدم الشرط وحاصله ان وجود الشرط يدل على وجود المشروط وعدمه يدل على انتفائه عند القائلين بالمفهوم اجمع واليه ذهب بعض من انكر المفهوم مثل ابي الحسن الكرخي من اصحابنا وابن سريج من اصحاب الشافعي وابي الحسين البصري من متكلمي المعتزلة * وعند عامة من انكر المفهوم عدمه لايدل على انتفاء المشروط ويسمى هذا مفهوم الشرط وتمسك القائلون به بان قوله ان دخل عبدي الدار فاعتقه يفهم منه انه لاتعتقه ان لم يدخل الدار فكما ان الدخول يوجب جواز الاعتاق فعدمه يمنعه فكان العدم مضافا اليه * وبان الشرط هو الذي يتوقف عليه الحكم فلو ثبت الحكم مع عدمه لكان كل شئ شرطا في كل شئ حتى يكون دخول زيد الدار شرطا في كون السماء فوق الارض وان وجد ذلك مع عدم الدخول كذا ذكر في القواطع * والدليل عليه ماروى ان يعلى بن امية قال لعمر رضي الله عنهما مابالنا نقصر الصلوة وقد امنا وقد قال الله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا فقال عمر رضي الله عنه عجبت مما عجبت منه فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انما هي صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته فلو لم يعقل من التعليق نفي الحكم عند عدم الشرط لم يكن لتعجبهما معنى مع انهما من فصحاء العرب * وفرق ابو الحسن الكرخي ومن وافقه من منكري المفهوم بين التقييد بالصفة ونحوها وبين التقييد بالشرط فقالوا التقييد بالشرط يدل على ان ماعداه بخلافه بخلاف غيره من التقييدات لان التعليق بالشرط يقتضي ايقاف الحكم على وجود الشرط واذا وقف عليه انعدم بعدمه وليس في غيره من التقييدات ايقاف الحكم عليها فيبقى ماوراء المذكور موقوفا على حسب مايقوم عليه الدليل * وجهة

ان الشافعي رحمه الله جعل التعليق بالشرط موجب العدم وعندنا العدم لم يثبت به بل بقي المعلق على اصل العدم وحاصله ان المعلق بالشرط عندنا لم ينعقد سببا وانما الشرط يمنع الانعقاد وقال الشافعي رحمه الله هو مؤخر

الاستعمال في غير المحل محمد في كتاب الاقرار في كلمة نعم خاصة * من غير استفهام صريحا ومن
غير احتمال الاستفهام ادراجا فقال اذا قال لاخر اقض الالف التي لي عليك فقال نعم يجعل
اقرارا وكذا اذا قال الطالب لرجل اخبر فلانا ان لفلان عليك كذا او اعلمه او بشره او قل له
فقال المطلوب نعم يكون اقرارا ولا يمكن ههنا اضمار حرف الاستفهام لانه امر ومحل الاستفهام
الخبر فكان هذا طريقا اخر اختاره محمد بناء على العرف * ويؤيده ما قال شمس الائمة وقد
يستعمل بلى ونعم في جواب ما ليس باستفهام على ان يقدر فيه معنى الاستفهام او يكون مستعارا
هذا مذهب اهل اللغة فاما محمد فقد ذكر في كتاب الاقرار مسائل بناها على هذه الكلمات
من غير استفهام في السؤال او احتمال استفهام وجعلها اقرارا صحيحا بطريق الجواب وكأنه
ترك اعتبار حقيقة اللغة فيها بعرف الاستعمال * ووجه آخر ان يقال معناه انهما يستعملان
في غير الاستفهام على ادراج الاستفهام ان امكن ذلك * او مستعارا للاستفهام ان لم يمكن
وقد ذكر ذلك اي هذا الوجه الاخير محمد في كلمة نعم من غير استفهام صريحا ومن غير احتمال
الاستفهام اضمارا فكان مستعارا كقوله اقض الالف التي لي عليك لما لم يحتمل الاستفهام يجعل
مستعارا للاستفهام لتضمنه معنى الخبر وصلاحية الخبر للاستفهام فيجعل كأنه قال قضاء الالف
واجب لي عليك فاقضها ثم يجعل ذلك بمنزلة قوله أتقضي الالف وقوله نعم لما تضمن اعادة ما سبق
صار كأنه قال اقض الالف التي لك علي فتصلح جوابا قوله (واما الثالث) وهو ان يكون
مستقلا بنفسه ولكنه خرج مخرج الجواب غير زائد عليه فمثل قول الرجل لاخر تغد معي
فقال ان تغديت فعبدي حر انصرف الى ذلك الغداء حتى لو رجع الى اهله فتغدى او تغدى
معه في يوم آخر لم يحنث وقال زفر رحمه الله هو واقع على كل غداء على الابد كما لو ابتدأ اليمين به
* لكنا خصصناه وقيدناه بالفور بدلالة الحال وهي انه اخرج الكلام مخرج الجواب ردا
عليه وهو انما دعاه الى ذلك الغداء فيتقيد به ويصير كأنه قال ان تغديت الغداء الذي دعوتني
اليه وهذا كالشراء بالدراهم ينصرف الى نقد البلد بدلالة الحال * وكذا اذا قالت له امرأته
انك تغتسل الليلة في هذه الدار من جنابة فقال ان اغتسلت فعبدي حر فان يمينه يختص بذلك
الاغتسال المذكور لان كلامه خرج جوابا للكلام الاول فاختص به بهذه الدلالة ولم يزد هو
على قدر الجواب لان جواب الكلام ان يقول ان فعلت فعبدي حر وقوله ان اغتسلت مثله من غير
زيادة لكنه مفسر والتفسير يؤكد ولا يغير قوله (ولو قال ان اغتسلت الليلة او في هذه الدار
فعبدي حر صار مبتدأ) ولا يتعلق بالكلام الاول وهذا هو القسم الرابع الذي هو من صور الخلاف
وذلك لانا لو جعلناه متعلقا به كان فيه اعتبار الحال والغاء الزيادة ولو جعلناه مبتدأ كان فيه اعتبار
الزيادة والغاء الحال فكان هذا الوجه اولى لان العمل بالكلام لا بالحال لانه ظاهر والحال امر
مبطن فيكون الكلام صريحا في افادة العموم والحال دلالة في اختصاصه بالسبب ولا قوام لها
مع الصريح فلذلك رجحنا اللفظ وجعلناه ابتداء * وعند المخالف هذا يحمل على الجواب ايضا
اعتبار الحال لكنه عمل بالمسكوت وترك للعمل بالدليل * فان عنى به الجواب صدق فيما بينه

واما الثالث فمثل قول الرجل لرجل تغد معي فيقول الاخر ان تغديت فعبدي حر انه يتعلق به وكذلك اذا قيل انك تغتسل الليلة في هذه الدار من جنابة فقال ان اغتسلت فعبدي حر هذا اخرج جوابا فتضمن اعادة السؤال الذي سبق وقد يحتمل الابتداء ولو قال ان اغتسلت الليلة او في هذه الدار فعبدي حر صار مبتدأ احترازا عن الغاء الزيادة فان عنى به الجواب صدق فيما بينه وبين الله تعالى فيصير الزيادة توكيدا وامثلته كثيرة ومن ذلك

قبل وجود الشرط جاز عنده لان قوله لله على ان اتصدق بعشرة سبب تام لايجاب العشرة في الحال غير ان الشرط اخر وجوب الاداء الى زمان وجوده فاذا ادى قبل وجود الشرط كان الاداء واقعا بعد وجوب السبب الوجب فيجوز وجوز تعجيل كفارة اليمين يعني الكفارة بالمال بان اعتق قبل الحنث رقبة عن الكفارة او اطعم او كسا عشرة مساكين جاز عنده ويخرج عن عهدة اليمين لان اليمين سبب للكفارة ولهذا تضاف الكفارة اليها فيقال كفارة اليمين الا ان الحنث شرط لوجوب ادائها فكان التعليق به بقوله تعالى : ذلك كفارة ايمانكم اذا حلفتم • اي حلفتم وحنثتم مؤخر الحكم الى حين وجوده بمنزلة التأجيل فلا يمنع جواز التعجيل لان الاداء بعد سبب قبل وجوب الاداء جائز كتعجيل الزكوة والدين المؤجل وقال في قوله تعالى *
ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات : اي ومن لم يملك زيادة في المال يملك بها نكاح الحرة * فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات • اى فلينكح مملوكة من الاماء المسلمات : والطول الفضل والفتاة الامة ان نكاح الامة علق بعدم طول الحرة فتوجب الجواز عند وجود الشرط بمنطوقه والفساد عند عدم الشرط وهو وجود الطول بمفهومه • وكذلك وصفت الفتيات بالمؤمنات فيوجب الجواز عند وجود هذه الصفة والعدم عند عدمها فعند وجود الطول لايجوز نكاح الامة اصلا وعند عدمه يجوز نكاح الامة المؤمنة دون الكافرة • والحاصل ان جواز نكاح الامة علق بشرطين بعدم الطول وبصفة الايمان فيثبت عند وجودهما وينتفي بانتفاء احدهما ورأيت في بعض النسخ ان جواز نكاح الامة عنده متعلق بشروط اربعة سوى الشرط المتفق عليه من عدم الحرة تحته : وهي عدم الطول الحرة * وكون الامة مؤمنة • وخشية العنت وهو الزنا • وان لا يكون تحته امة اخرى بنكاح او بملك يمين لان جواز نكاح الامة عنده ضروري وهي انما تتحقق عند استجماع هذه الشرائط * ولا يلزم عليه انه لم يعمل بمفهوم قوله : المحصنات المؤمنات : حيث جعل طول الحرة الكتابية مانعا من نكاح الامة كطول الحرة المؤمنة ومفهومه يقتضي ان لا يكون طول الكتابية مانعا اذ لو كان مانعا لما كان لتقييد الايمان فائدة : لانه يقول انما العمل بالمفهوم انما يجب اذا لم يعارضه دليل آخر وقد عارضه ههنا فان صيانة الجزء عن الاسترقاق واجب ما امكن وقد امكن ذلك بنكاح الحرة الكتابية مع رعاية وصف الايمان في الولد فانه يتبع خير الابوين دينا فلا يجب العمل بالمفهوم * وذكر عبد القاهر البغدادي في اصول الفقه ان الواجد لطول حرة ذمية واجد لطول حرة مؤمنة عندنا فلذلك منعناه من نكاح الامة وقد قال بعض اصحابنا وهو ابو سعيد الاصطخري اذا وجد طول ذمية ولم يجد مؤمنة ترضى منه بذلك الطول كان له نكاح الامة قال والجواب الاول اصح : وذكر في التهذيب ان كان قادرا على نكاح حرة كتابية فهل يجوز له نكاح الامة فيه وجهان احدهما يجوز لان الله تعالى قال : ان ينكح المحصنات المؤمنات : وهذا غير قادر على طول حرة مؤمنة : والثاني وهو الاصح لا يجوز لانه قادر على نكاح الحرة كما لو كانت في نكاحه حرة ذمية لا يجوز له نكاح الامة وذكر في الايمان في المحصنات ليس على سبيل الشرط بل ذكره تشريفا كما قال الله تعالى

ولذلك ابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك وجوز تعجيل النذر المعلق وجوز تعجيل كفارة اليمين وقال في قول الله فمن لم يستطع منكم طولا ان تعليق الجواز بعدم طول الحرة يوجب الفساد عند وجوده وقال لان الوجوب يثبت بالايجاب لولا الشرط فيصير الشرط معدماً ما وجب وجوده لولا هو فيكون الشرط مؤخرا لامانعا ولا يلزم ان تعجيل البدن في الكفارات لا يجوز على قوله لان الوجوب بالسبب حاصل ووجوب الاداء متراخي بالشرط والمال يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب ادائه واما البدني فلا يحتمل الفصل فلما تأخر الادا لم يبق الوجوب ولنا ان الايجاب لا يوجد الا بركنه ولا يثبت الا في محله كشرط البيع لا يوجب شيئا وبيع الحر باطل ايضا وههنا الشرط حال بينه بين المحل

العامة في مفهوم الشرط ماذكرنا في مفهوم الصفة لان مرجع مفهوم الشرط الى مفهوم الصفة وقد بيناه مفصلا فلا يحتاج الى اعادته ههنا * قال الغزالي الشرط يدل على ثبوت الحكم عند وجوده فقط فيقصر عن الدلالة على الحكم عند عدم الشرط بان لا يدل على وجوده عند عدم الشرط فامّا ان يدل على عدمه عند العدم فلا * والدليل عليه انه يجوز تعليق الحكم بشرطين كما يجوز بعلتين فاذا قال احكم بالمال للمدعي ان كانت له بينة لا يدل على نفي الحكم بالاقرار هذا هو الطريق المشهور المذكور في عامة الكتب * والطريق الذى ذكره الشيخ هو مختار القاضي الامام وهو ان التعليق بالشرط لا يمنع السبب عن الانعقاد عند الشافعي رحمه الله وانما اثره في تأخير الحكم الى زمان وجود الشرط فلما لم يكن التعليق مانعا من الانعقاد كان السبب موجودا موجبا للحكم في الحال لكن التعليق منع وجود الحكم واخره الى زمان وجود الشرط فكان عدمه مضافا الى عدم الشرط * وعندنا المعلق لا ينعقد سببا وانما الشرط اى التعليق بالشرط يمنع عن الانعقاد فلا يكون السبب موجودا موجبا للحكم في الحال فيكون عدم الحكم بناء على العدم الاصلي الذى كان قبل التعليق لا على عدم الشرط * هو يقول التعليق يؤثر في الحكم دون السبب فان من قال لامرأته انت طالق ان دخلت الدار لا يؤثر التعليق في قوله انت طالق وانما يؤثر في حكمه بمنعه من الثبوت فانه لولا التعليق لكان الحكم ثابتا في الحال * الاترى ان قوله انت طالق ثابت مع الشرط كما هو ثابت بدون الشرط وهو علة تامة بنفسه ولكن حكمه لا يثبت لمكان الشرط فتبين ان اثر التعليق في منع الحكم دون السبب بمنزلة التأجيل والاضافة وبمنزلة شرط الخيار في البيع فانه يدخل على الحكم دون السبب فيوجب نفي الحكم قبل وجود الشرط * وهو نظير التعليق الحسي فان تعليق القنديل لا يؤثر في ثقله الذى هو سبب السقوط بالاعدام وانما يؤثر في حكمه وهو السقوط * وهذا بخلاف العلة فان عدمها لا يوجب عدم الحكم لان الحكم يثبت ابتداء لوجود العلة فلا يكون عدم الحكم قبل وجود العلة مضافا الى عدم العلة باعتبار ان العلة نفت الحكم قبل وجودها بل عدم لعدم سببه فاما الشرط فمغير للحكم بعد وجود سببه فكان مانعا من ثبوت الحكم قبل وجوده مع وجود الموجب كما كان مثبتا وجود الحكم عند وجوده قوله (ولذلك) اى ولان اثر التعليق في تأخير الحكم لا في منع السبب عن الانعقاد ابطل الشافعي رحمه الله تعليق الطلاق والعتاق بالملك بان قال لاجنبية ان تزوجتك او نكحتك فانت طالق او قال ان تزوجت امرأة او كلما تزوجت امرأة فهي طالق او قال ان اشتريت عبدا فهو حر او قال لعبد الغير ان ملكتك او اشتريتك فانت حر كان هذا كله باطلا حتى لا يقع الطلاق والعتاق بهذه الايمان بحال لان السبب لما كان موجودا عند التعليق لا بد من وجود الملك في المحل لانه لا يتحقق بدون الملك فيشترط قيام الملك في المحل ليتقرر السبب ثم يتأخر الحكم الى وجود الشرط بالتعليق * وجوز تعجيل النذر المعلق اى المنذور المالي بان قال لله على ان اتصدق بعشرة دراهم ان فعلت كذا فتصدق بها عن النذر

مالم يؤثر في المحل وهو الحنث لا ينعقد سحرا وكذا الكسر مع الانكسار ، واما لم يتصل الى المحل لم يصير قوله انت طالق علة ، وكان نفي ان يعرمالم يتصل بالمحل كقوله لاجنبية انت طالق الا ان وصوله الى المحل لما كان مرجوا بوجود الشرط واحال التعليق جعله كلاما صحيحا له عرضية ان يصير سببا كشطر البيع له عرضية ان يصير سببا بوجود الشطر الاخر في المجلس حتى لو علقه بشرط لا يرجى وجوده ولا يمكن الوقوف عليه لعدم الاتصال قال انت طالق ان شاء الله . قال الشيخ ابو المعين او لم يكن الشرط مانعا للعلة وانما يكون مانعا للحكم ادى ذلك الى تخصيص العلة وهو مذهب فاسد ، ونظيره من الحسيات الرمي فان نفسه ليس بقتل ولكنه بعرض ان يصير قتلا اذا اتصل السهم بالمحل واذا حال بينه وبين الرمي ترس منع الرمي من انعقاده علة للقتل لانه مع القتل مع وجود سببه وكذا التعليق بالشرعيات وتبين بهذا ان المعلق بالشرط يصير كالمنجز عند وجود الشرط لان الشرط اذا وجد ارتفع المعلق فصار ذلك الكلام تنجيزا في هذه الحالة فان قيل لا يصح اذ قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم جن فدخلت الدار تطلق ولو نجز في هذه الحالة لم يقع ؟ قلنا انما يصير ذلك الكلام المعلق تنجيزا عند وجود الشرط وذلك الكلام كان صحيحا منه وانجز بما لا يصح من المجنون لان كلامه غير معتبر شرعا فاذا كان هذا تخيير الكلام صحيح شرعا عمل في حقه ايضا واذا ثبت انه بمنزلة التنجيز يراعى للوقوع وجود الحل عند وجود الشرط فالحاصل ان التكلم من الحالف يوجد عند التعليق فيراعى اهلية التكلم في ذلك الوقت والوصول الى المحل عند وجود الشرط فيراعى وجود المحل في ذلك الوقت كذا في جامع شمس الائمة رحمه الله . فان قيل اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال لعبده ان طلقت امرأتي فانت حر ثم دخلت الدار حتى طلقت لا يعتق العبد ولو صار مطلقا عند وجود الشرط لزم ان يعتق العبد ؟ قلنا انما لا يعتق لانه عرف بدلالة الحال ان غرضه من قوله ان طلقت وكذا منع نفسه عن تطليق بكلام مستأنف بعد اليمين يقدر على الامتناع عنه والاقدام عليه فينصرف اليمين اليه كما لو جرح رجلا ثم قال ان قتلته فعبدي حر ثم مات المجروح من جرحه لا يعتق العبد وان صار قتلا بعد اليمين لان غرضه المنع عن قتل يباشره في المستقبل ويقدر على الامتناع عنه ان شاء وكذا هذا قوله (فبقي غير مضاف اليه) اي غير متصل بالمحل * الاترى توضيح لقوله لا ينعقد سببا يعني السبب مايكون مفضيا الى ثبوت الحكم ومتقررا عند ثبوته والسبب المعلق اي الكلام المعلق بالشرط الذي يصير سببا عند وجود الشرط ليس بمفض الى الحكم قبل وجود الشرط بل الشرط مانع عنه وكيف يجعل سببا ؟ وهذا لانه جعل جزاء الشرط لينعقد يمينا اذ الشرط والجزاء يمين على ماعرف وقصده من هذا التصرف تحقيق موجبه وهو البر اذ البر لا يتأكد الا بعينان يلزمه عند الهتك فجعل مضمونا بالجزاء ليتحرز عن الهتك واذا كان المقصود من هذا التصرف تحقيق البر وفي تحقيقه اعدام موجب ماعلق بالشرط لا وجوده لا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم بل يكون موجبا عدمه

فبقي غير مضاف اليه وبدون الاتصال بالمحل لا ينعقد سببا الاترى ان السبب ما يكون طريقا والسبب المعلق يمين عقدت على البر والعقد على البر ليس بطريق الى الكفارة لانه لا يجب الا بالحنث

يا ايها الذين آمنوا اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن الاية ثم المسلمة و الذمية في هذا الحكم سواء وهو ان لاعدة عليها اذا طلقت قبل الدخول بها وان اثنت الحكم في المؤمنات ~ ولا يلزم اي على ما ذكر من جواز تعجيل الكفارة بالمال والمدور المالي بناء على وجود السبب عدم جواز تعجيل البدني في الكفارة او في النذر حتى لو كفر اليمين بالصوم قبل الحنث او كفر بالصوم بعد الجرح قبل ازهاق الروح في كفارة القتل او نذر لله على ان اصوم او اصلي ركعتين ان فعلت كذا فاتى بالمنذور قبل الشرط لا يجوز في هذا كله بخلاف تعجيل المالي حيث يجوز* لان الحقوق المالية ينفصل وجوب ادائها عن نفس الوجوب لان المال مع الفعل يتغايران فجاز ان يتصف المال بالوجوب ولا يثبت وجوب الاداء الذي هو الفعل لا ترى ان من اشترى شيئا الى شهر يثبت الوجوب بنفس العقد ولا تثبت وجوب الاداء قبل حلول الاجل فلا يدل عدم وجوب الاداء على عدم الوجوب* فاما البدني فلا يحتمل الفصل بين وجوبه ووجوب ادائه لان الصلوة ليست الا افعالا معلومة وكذا الصوم فوجوب الصلوة والصوم لا يكون الا وجوب الاداء فعدم وجوب الاداء فيه يكون دليلا على عدم الوجوب ضرورة ولما تأخر وجوب الاداء ههنا بالاجماع انتفى الوجوب فلا يجوز الاداء قبل الوجوب* ولهذا لا يجوز تعجيل الصوم قبل الشهر ويجوز تعجيل الزكوة قبل الحول * ونحن نقول تأثير التعليق في منع السبب لا في حكمه فكان امتناع الحكم لعدم سببه لا لمنع التعليق اياه قصدا وهذا لان التعليق دخل في السبب وهو قوله انت طالق مثلا لانه هو المذكور دون غيره فاذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فقد علقه بهذا الشرط وقصد التطليق عند دخول الدار لا في الحال فلم يكن السبب موجودا قبل وجود الشرط الا ترى انه جعل قوله انت طالق جزاء لدخول الدار والجزاء عند اهل اللغة يتعلق وجوده بوجود الشرط فان من قال لغيره ان تكرمني اكرمك كان معلقا اكرامه باكرام صاحبه اياه وكان اكرامه معدوما قبل اكرام صاحبه اياه فكذلك ههنا لما جعل التطليق جزاء دخول الدار كان التطليق معدوما قبل وجود الشرط * ولا معنى لقولهم انت طالق قد صار موجودا فلا وجه الى جعله معدوما بالتعليق فيجعل التعليق مانعا لحكمه وهو وقوع الطلاق كشرط الخيار في البيع * لانا لا نجعل قوله انت طالق معدوما ولكن نجعل التعليق مانعا من وصوله الى المحل وذلك مانع من انعقاده علة لان العلة الشرعية لا تصير علة قبل وصولها الى محلها كما لا يصير علة قبل تمامها الا ترى ان شطر البيع كما لا يكون علة لعدم تمام الركن لا يكون بيع الحر سببا ايضا لعدم اضافته الى المحل وكما لا يكون قوله انت سببا للطلاق قبل قوله طالق فكذا اذا اضيف انت طالق الى ميتة او بهيمة او اجنبية لا يكون سببا لعدم المحل وكذلك بعض النصاب لما لم يكن سببا لوجوب الزكوة فكذلك النصاب الكامل في ملك كافر لا يكون سببا ايضا ؛ ولما دخل التعليق على قوله انت طالق منعه من الوصول الى المحل كالقنديل المعلق لا يكون واصلا الى الارض ؛ ولان الاتصال الشرعي يعرف تأثيره ولم يثبت شيء من احكام الطلاق فيها فكيف يكون واصلا واعتبر هذا بالاتصال الحسي فان فعل النجار

لابد من ان يكون مفضيا الى ثالث الواسطة موصلا الى الحكم كالجرح يفضى الى الالم والالم يفضى الى تلف النفس وههنا الحنث ممنوع بحكم اليمين على ما ذكرنا فكيف ان تكون اليمين مفضية الى الحكم كذا في طريقة الامام البرغرى . وتبين ان الشرط ليس بمعنى الاجل يعنى تبين ان التعليق ليس كالتأجيل فان التأجيل لا يمنع وصول السبب بالمحل لان سبب وجوب التسليم في الدين والعين جميعا العقد ومحل الدين الذمة والتأجيل لا يمنع ثبوت الدين في الذمة ولا ثبوت الملك في المبيع وانما يؤخر المطالبة والاجل مما يحتمل السقوط فيسقط بالتعجيل ويتحقق اداء الواجب * واما التعليق فيمنع وصوله الى المحل وقبل الوصول لا يتم السبب ولا يتصور ثبوت الحكم قبل تمام السبب * داخل على السبب الموجب وهو قوله انت طالق فصار الحكم معدوما بعد الشرط اى بعد ذكر الشرط قبل وجوده . بالعدم الاصلى اى العدم لعدم الدليل الموجب للحكم لا للمانع يمنع كما كان قبل اليمين فان وجد الدليل الموجب للحكم مع قيام التعليق يجب الحكم به كما قبل التعليق والا فلا . ففي قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا . الاية قد قام الدليل على الجواز بدون الشرط مثل قوله تعالى . واحل لكم ما وراء ذلكم فانكحوا ما طاب لكم من النساء وانكحوا الايامى منكم فيجب القول به اذ لم يعارضه التعليق بالشرط . وفي مثل قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا . فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا لم يقم دليل على ثبوت هذه الاحكام المعلقة بهذه الشروط قبل وجود هذه الشروط فبقيت على ما كانت قوله (وهذا) اى ما ذكرنا من تعليق الطلاق واخواته بالشرط بخلاف البيع بشرط الخيار فان الشرط فيه داخل على الحكم دون السبب لان البيع لا يحتمل الخطر لانه من قبيل الاثباتات وهى لا تحتمل الخطر لانه يؤدى الى القمار الذى هو حرام وفي جعله متعلقا بالشرط خطر تام فكان القياس ان لا يجوز البيع مع خيار الشرط الا ان الشرع جوز ذلك ضرورة دفع الغبن فكان نظير اكل الميتة حالة المخمصة فيتقدر بقدر الضرورة وهى تندفع بجعله داخلا على الحكم دون السبب لانه لو جعل داخلا على السبب لتعلق حكمه ايضا ضرورة استحالة ثبوت الحكم قبل السبب ولو جعل داخلا على الحكم لنزل سببه اى انعقد ونفذ في الحال ولم يتعلق بالشرط الا ان حكمه متأخر عنه والحكم مما يحتمل التأخر عن السبب فكان جعله داخلا على الحكم اولى تقليلا للخطر وفيه تحصيل المقصود ايضا . وكان قوله وهو اى السبب مما يحتمل الفسخ جواب سؤال يرد عليه وهو ان يقال السبب اذا نزل ولم يتعلق بالشرط لا يمكن فسخه بدون رضاء صاحبه لانه من العقود اللازمة فلا يحصل المقصود لصاحب الخيار . فقال البيع مما يقبل الفسخ فيمكن تدارك زوال السبب او تدارك دفع الغبن بان يجعل غير لازم ليمكنه فسخه بدون رضاء صاحبه فيحصل مقصوده . والضمير في به راجع الى الطريق الثانى . وقوله بان يجعل بدل منه * والباء في بادنى متعلقة بيجعل اى يمكن تدارك دفع الغبن بادخال الشرط على الحكم دون السبب بان يجعل السبب وهو البيع غير لازم بادنى الخطرين وهو تعليق الحكم

وهذا بخلاف البيع بخيار الشرط لان الخيار ثمة داخل على الحكم دون السبب حقيقة وحكما اما الحقيقة فلان البيع لا يحتمل الخطر وانما ثبت الخيار بخلاف القياس نظرا فلو دخل على السبب لتعلق حكمه لا محالة ولو دخل على الحكم لنزل سببه وهو مما يحتمل الفسخ فيصلح التدارك به بان يصير غير لازم بادنى الخطرين فكان اولى واما هذا فيحتمل الخطر فوجب القول بكمال التعليق في هذا الباب واما الحكم فان من حلف لا يبيع فباع بشرط الخيار حنث

فلا يكون سببا قبل وجود الشرط • وبما ذكرنا تبين الفرق بين الاضافة والتعليق فان الاضافة لثبوت الحكم بالايجاب في وقته فان قوله انت حر غدا لوقوع الحرية فيه لا لمنع الحرية فيتحقق السبب لوجوده حقيقة وعدم ما يمنعه عن السببية لان الغد وما يشبهه تعيين زمان الوقوع والزمان من لوازم الوقوع كما اذا قال انت حر الساعة فكانت الاضافة تحقيقا للسببية والتعليق مانعا عنها • ولهذا ذكر في نوادر الصوم من المبسوط اذا قال لله علي ان اتصدق بدرهم غدا فعجل يجوز ولو قال اذا جاء غد فلله علي ان اتصدق بدرهم فتصدق به قبل مجئ الغد لا يجوز لوجود السبب في الاضافة وعدمه في التعليق • والعقد على البر ليس بطريق الى الكفارة لانها لا تجب الا بالحنث اي عند الحنث واليمين مانعة من الحنث موجبة لضده وهو البر فكيف يكون مفضية الى ما هي مانعة عنه • وقوله وهو نقض العقد اي الحنث نقض اليمين دليل اخر يعني كما ان اليمين لا تصلح سببا للكفارة لانها مانعة من الحنث لا تصلح سببا لها ايضا لانها لا تبقى مع الحنث لان الحنث ينافي اليمين لانه نقض اليمين وما ينقض العقد ينافيه لا محالة واذا لم يبق اليمين عند الحنث الذي تعلق وجوب الكفارة به لا تصلح ان تكون سببا لها قبل الحنث لان من اوصاف السبب ان يتصور تقرره عند وجود المسبب • فان قيل هذا خلاف النص والعرف فان الله تعالى اضاف الكفارة الى اليمين بقوله عز اسمه • ذلك كفارة ايمانكم • ويقال في العرف ايضا • كفارة اليمين والاضافة دليل السببية • والدليل عليه ان الصبي او المجنون لو حلف بالله او بالطلاق ثم بلغ او افاق فحنث لا كفارة عليه ولو حلف مخاطب ثم جن فحنث تلزمه الكفارة وكذا في اليمين بالطلاق فلما شرطت اهليته وجوب الكفارة عند اليمين لا عند الحنث علم ان السبب هو اليمين • وقولكم اليمين لا تصلح طريقا الى الكفارة غير مسلم لانه يتوصل بها الى الكفارة فانه لولا اليمين لما وجبت الكفارة الا انه انما يتوصل بواسطة الحنث لا بنفس اليمين وهذا هو حد السبب وهو ان يوصل اليه بواسطة كالجرح سبب للكفارة لانه يفضي الى القتل بواسطة السراية • قلنا نحن لا ننكر ان اليمين سبب للكفارة ولكنا نقول هي سبب لها بعد الحنث وفوات البر بطريق الانقلاب والكفارة مضافة الى تلك اليمين لا الى اليمين قبل الحنث كذا قال الامام البرغري رحمه الله • ونظيره الصوم والاحرام فانهما يمنعان عن ارتكاب محظورهما وبعد الارتكاب يصيران سببين لوجوب الكفارة بطريق الانقلاب • وذكر في الاسرار انا نسلم ان اليمين فيما مضى سبب لايجاب الكفارة ولكن خلفا عن البر لا اصلا والخلف يجوز ان يبقى بعد انقطاع العلة لان العلة علة لايجاب الاصل لا للبقاء والخلف يخلفه في البقاء • الا ترى ان ملك الثمن لا يثبت ابتداء بغير بيع ويبقى بعد انقطاع البيع بهلاك المبيع او بيعه من انسان اخر • وكذا المهر يبقى بعد انقطاع النكاح بالطلاق فاما اشتراط الاهلية وقت اليمين فليست لكونها سببا للكفارة او الطلاق ولكن لكونها سببا للبر والاسباب الملزمة لا يصح الا من الاهل • فاما العاقل اذا حلف ثم جن فقد اجبنا عنه • واما قوله يتوصل بها الى الكفارة بواسطة الحنث فلا معنى له لان السبب اذا كان يصير سببا بواسطة

وهو نقض العقد فكان بينهما تناف فلا يصلح سببا وتبين ان الشرط ليس بمعنى الاجل لان هذا داخل على السبب الموجب فمنعه عن اتصاله بمحله فصار كقوله انت مني لم يتصل بقوله حر لم يعمل فصار الحكم معدوما بعد الشرط بالعدم الاصلي كما كان قبل اليمين

الطلاق والعتاق بالملك لان المعلق قبل وجود الشرط يمين ومحل الالتزام باليمين الذمة فاما الملك فى المحل فانما يشترط لايجاب الطلاق والعتاق عند الاداء ليس بموجب ولكنه بعرض ان يصير ايجابا فان تيقنا بوجود الملك فى المحل حين يصير ايجابا بوصوله الى المحل صح التعليق باعتباره وان لم نتيقن بذلك بان كان الشرط مما لا اثر له فى اثبات الملك فى المحل شرطنا الملك فى الحال ليصير كلامه ايجابا عند وجود الشرط باعتبار الظاهر وهو ان ما علم ثبوته فالاصل بقاؤه ولكن هذا الظاهر دون الملك الذى يتيقن به عند وجود الشرط فصحة التعليق باعتبار ذلك النوع من الملك دليل على صحته باعتبار هذا الملك بطريق الاولى * فان قيل جميع ما ذكرتم يبطل بما روى عن عبد الله بن عمرو بن العاص انه خطب امرأة فابوا ان يزوجوها الا بزيادة صداق فقال ان تزوجتها فهى طالق ثلاثا فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لا طلاق قبل النكاح وهذا كلام مفسر لا يحتمل التأويل * قلنا ان صح هذا الحديث فنحن نقول به ولكنه لم يصح لان مداره على الزهرى وانه قد عمل بخلافه فانه اول قوله عليه السلام لا طلاق قبل النكاح على ان الرجل كان تعرض عليه المرأة فيقول هى طالق ثلاثا فتحرم عليه فقال عليه السلام لا طلاق فرده الحديث الى المرسل دليل على انه كان يرى صحة المعلق بالنكاح ومثله روى عن سعيد بن المسيب ومكحول وجماعة من التابعين وهو مذهب ابراهيم النخعى وعامر الشعبى وسالم بن عبد الله ولا يجوز ان يجتمع هؤلاء الثقات على خلاف النص لا يحتمل التأويل او يتوهم انه لم يبلغهم او لم يحتج به عليهم مع ظهور الفتوى منهم بخلافه كذا ذكر فى الاسرار قوله (ولهذا) اى ولان التعليق مانع للايجاب عن الانعقاد لم يجز تعجيل النذر المعلق لانه ليس بسبب ما لم يصل الى ذمة قابلة للحكم والشرط مانع من وصوله الى المحل فلا يكون سببا كبعض النصاب والاداء قبل السبب لا يجوز * وكذا لا يجوز تعجيل الكفارة قبل الحنث كالكفارة بالصوم لان اليمين سبب الوجوب بشرط الحنث والتقدير ان حنثت فعلى اطعام عشرة مساكين بتلك اليمين فمنع اليمين عن كونها سببا فى الحال ولكنها بعرضية ان تصير سببا فصحت اضافة الكفارة اليها وقبل ان تصير سببا بالحنث لا يتصور الاداء كما لا يتصور قبل اليمين وكما لا يتصور تعجيل الصوم قبل الحنث * وفرقه بين المالى والبدنى باطل فان بعد تمام السبب وجوب الاداء قد ينفصل عن نفس الوجوب فى البدنى ايضا فان المسافر اذا صام فى رمضان جاز بالاتفاق وان تأخر وجوب الاداء الى ما بعد الاقامة بالاجماع لحصول اصل الوجوب بالسبب * وهذا لانا قد بينا يعنى فى المبسوط وغيره ان الواجب لله تعالى على العبد فعل هو عبادة وانما المال ومنافع البدن آلتان يتأدى الواجب بهما فكما ان فى البدنى مع تعلق وجوب الاداء بالشرط لا يكون السبب تاما فكذلك فى المالى بخلاف حقوق العباد فان الواجب ثمة مال لا فعل لان المقصود حصول ما ينتفع به العبد او يندفع عنه الضرر به وذلك بالمال دون الفعل ولهذا اذا ظفر بجنس حقه واخذه تم الاستيفاء * وانما يجب الفعل بطريق التبع وفى الاجير المشترك وجوب الفعل

ولهذا لم يجز تعجيل النذر المعلق وتعجيل الكفارة وهو كالكفارة بالصوم وفرقه باطل لانا قد بينا ان حق الله فى المالى فعل الاداء لا عين المال انما يقصد عين المال فى حقوق العباد اما فى حقوق الله تعالى فلا لان العبادة فعل لا مال وانما المال آلته

دون السبب فكان هذا الطريق اولى من تعليق السبب فاما هذا اى مانحن بصدده من الطلاق والعتاق ونحوهما فيحتمل الخطر اى التعليق بالشرط والخطر الاشراف على الهلاك ومنه الخطر لما يتراهن عليه كذا فى المعرب * فوجب القول بكمال التعليق فى هذا الباب بان يجعل الشرط داخلا على اصل السبب اذ لو جعل داخلا على الحكم كان تعليقا من وجه دون وجه والاصل هو الكمال فى كل شئ اذ النقصان بالعوارض وقد عدم العارض ههنا فوجب القول بكمال التعليق * وقيل فى الفرق بين شرط الخيار وسائر التعليقات ان ثبوت الشرط فى البيع بكلمة على ان اذ هى المستعملة فيه فيقال بعتك على انى بالخيار او على انك بالخيار وهذه الكلمة وان كانت للشرط لكن عملها على خلاف عمل كلمة التعليق فانك اذا قلت ازورك ان زرتنى كنت معلقا زيارتك بزيارة صاحبك واذا قلت ازورك على ان تزورنى كنت معلقا زيارة صاحبك بزيارتك ويكون زيارتك سابقة على زيارته على هذا اجماع اهل اللغة واذا كان كذلك لا يوجب هذه الكلمة تعليق نفس البيع بهذا الشرط بل يوجب تعليق الخيار بالبيع وثبوته به فينعقد البيع سابقا ثم يثبت الخيار واذا ثبت الخيار امتنع اللزوم وثبوت الحكم وهو الملك لان ذلك خيار الحكم فى الشرع قوله (ولو حلف لايطلق فحلف بالطلاق) بان قال ان دخلت الدار فانت طالق لم يحنث يعنى قبل وجود الشرط وهو مذهب الشافعى ايضا فانه ذكر فى الوجيز والتهذيب اذا قال ان طلقتك فانت طالق ثم علق طلاقها على صفة اى شرط ووجدت فهو تطليق ومجرد الصفة ليس ايقاعا وهو وقوع ومجرد التعليق ليس بايقاع ولا وقوع ، وذكر فى الملخص ايضا ولو علق بالتطليق ثم قال ان دخلت الدار فانت طالق لم يقع شئ فاذا دخلت وهى ممسوسة وقعت حينئذ طلقتان فثبت ان مذهبه مثل مذهبنا فى هذه المسئلة ، واما مسئلة البيع فلا اعرف مذهبه فيها وما ظفرت بها فى كتبهم صريحا فان كان موافقا لمذهبنا فقد صح الفرق وتم الالزام وهذا هو الظاهر من مذهبه فقد ذكر فى الوسيط للغزالى ان الثابت بشرط الخيار جواز العقد واستحقاق الفسخ ولا يؤثر فى تأخير الملك فى قول بل يثبت الملك للمشترى لان البيع سبب الملك ولا يقطع الحكم عن سببه الا لضرورة ولا ضرورة الا من جهة الخيار المشروع لاستدراك الغبينة وامكن تحصيل هذا المقصود بنفى اللزوم فلا حاجة الى نفى الملك والاصح ان الملك موقوف ان كان الخيار لهما وان كان لاحدهما فالملك لمن له الخيار فهذا يدل على ان مذهبه فى انعقاد البيع بشرط الخيار مثل مذهبنا وان كان مخالفا لم يتم الالزام وكان تفريعا على المذهب * واذا بطلت العلقة اى التعليق بوجود الشرط صار ذلك الايجاب علة كأنه ابتداء يعنى يصير علة فى الحال مقتصرة عليها وهو قول المشايخ المعلق بالشرط كالملفوظ به لدى الشرط ولهذا شرطنا الاهلية حالة التعليق كما بينا لان ذلك الايجاب لما صار علة يشترط ان يكون صادرا من الاهل ليصير كالملفوظ لدى الشرط قوله (ولهذا) اى ولما ذكرنا ان المعلق ليس بسبب صح تعليق

ولو حلف لايطلق فحلف بالطلاق لم يحنث واذا بطلت العلقة صار ذلك الايجاب علة كأنه ابتداء ولهذا صح تعليق الطلاق قبل الملك به

[illegible]

او وجود [illegible]

معتقة او [illegible] امرأة المحلوف بطلاقها او ثم الوجود عند الشرط لا يبطل بزوال الحل ايضا

او غير حرة بعد ما شرط بان تزوجت بزوج آخر ثم عادت الى الاول ، وكذلك العتق

اى وكالطلاق المعلق العتق المعلق فى انه لا يبطل بالتنجيز حتى لو قال لامته ان دخلت الدار

فانت حرة ثم اعتقها قبل دخول الدار لم يبطل التعليق حتى لو ارتدت ولحقت بدار الحرب ثم

سبيت وملكها الحالف ثم دخلت الدار عتقت عندنا ولم تعتق عند زفر ، وقوله واما شرط

الملك جواب عما يقال لم لم يشترط الملك وانه شرط بقاء التعليق لعدم انعقاد الايجاب بدونه

فيها يعنى ان لا يشترط فى حال الابتداء ايضا لان المعنى المذكور يتناول الحالين فصح قوله

لاجنبية او لمطلقة ثلاثا ان دخلت الدار فانت طالق والاجماع بخلافه فمر انه لا يستغنى

عن المحل فقوله [illegible] فقال انما شرط الملك فى الابتداء لانعقاد هذا الكلام يمينا لا لحاجة

الايجاب الى المحل وذلك لان المقصود من اليمين تأكيد البر بايجاب الجزاء فى معاملة فلا بد من

ان يكون الجزاء غالب الوجود او محققه عند فوات البر ليحمله خوف نزوله على المحافظة

على البر وذلك بقيام الملك حال وجود الشرط وثبات الحالة مترددة بين ان يوجد فيها الملك

فيتحقق الجزاء وتظهر فائدة اليمين وبين ان لا يوجد فيها الملك ولا يلزمه الجزاء فتخلو اليمين عن

الفائدة فشرط الملك فى الابتداء ليترجح جانب وجود الملك على عدمه حال وجود الشرط

لان الاصل فى كل ثابت بقاؤه باعتبار الظاهر فينعقد اليمين فتبين ان اشتراط الملك لانعقاد

اليمين لا لحاجة الايجاب الى المحل حتى لو كان الملك متيقن الوجود عند نزول الجزاء

لا يشترط الملك ولا الحل فى الحال ايضا بان قال لاجنبية او للمطلقة ثلاثا ان تزوجتك فانت

طالق صح بالاتفاق لان اليمين [illegible] فاذا وقع الترجيح اى حصل بوجوده فى الحال حصل وثبات رجحان

وجود الملك على عدمه حال وجود البر وانما اليمين صار بزوال الحل فى المستقبل بايقاع

الثلاث وزوال الملك بالابانة بما دون الثلث سواء من حيث ان زوال كل واحد منهما لا ينافى

وجوده عند الشرط لاحتمال ان يحدث كل واحد منهما بعد الزوال فاذا بقيت

اليمين بعد زوال الملك بناء على هذا الاحتمال تبقى بعد زوال الحل بناء عليه ايضا ، وقوله

الا ترى توضيح لتعليل بطلان الايجاب يعنى بطلانه باعتبار عدم اتصاله بالمحل فى الحال فلا

يشترط المحل لصحته والدليل على عدم اتصاله بالمحل صحة تعليق طلاق المطلقة ثلاثا بنكاحها

ولو كان للتعليق اتصال بالمحل لما صح هذا التعليق لبطلان المحلية بالكلية قوله (وطريق

اصحابنا لا يصح) الى آخره ، لعلمائنا رحمهم الله فى هذه المسئلة طريقتان ، احدهما ان اليمين

تبطل بفوات الجزاء كما تبطل بفوات الشرط بان جعلت الدار بستانا او حماما فى قوله ان

دخلت الدار فانت طالق لان اليمين لا تنعقد الا بهما بل افتقارها الى الجزاء اكثر من افتقارها

الى الشرط لانها تعرف بالجزاء لا بالشرط ولما بطلت بفوات الشرط فلان تبطل بفوات

وطريق اصحابنا لا يصح الا ان يثبت للمعلق ضرب اتصال بمحله ليشترط قيام محله واما قيام هذا الملك فلم يتعين

بطريق التبع والمستحق هو ما يحصل بالفعل وهو صيرورة الثوب مخيطا او مقصورا * فاما حقوق الله تعالى فواجبة بطريق العبادة ونفس المال ليست بعبادة انما العبادة فعل يباشره العبد بخلاف هوى النفس لابتغاء مرضات الله تعالى وفي هذا المال والبدن سواء * ولا يقال لو كان الفعل هو المطلوب لم يتأد بالنائب كالصلوة * لانا نقول المقصود وهو حصول المشقة بقطع طائفة من المال يحصل بالنائب والانابة فعل منه فاكتفى به عند حصول المقصود بخلاف الصلوة لان المقصود وهو اتعاب النفس بالقيام للخدمة لا يحصل بفعل النائب فلذلك لم يتأد بفعله * وعلى هذا الاصل وهو ان التعليق بالشرط لا يوجب العدم عند العدم جوزنا نكاح الامة حال طول الحرة لانه تعالى اباح نكاح الامة حال عدم الطول بقوله جل ذكره ومن لم يستطع منكم طولا * الاية ولم يحرم حال وجوده بل لم يذكره والتعليق بالشرط لا يوجب نفي الحكم قبل وجود فيجعل الحل ثابتا قبل وجود الشرط بالايات الموجبة للحل وهكذا نقول في قوله ان دخل عبدي الدار فاعتقه فان ذلك لا يوجب نفي الحكم قبل وجود الشرط حتى لو كان قال له اولا اعتق عبدي ثم قال اعتقه ان دخل الدار جاز له ان يعتقه قبل دخول الدار بالامر الاول ولا يجعل الثاني نهيا عن الاول حتى او عزله عن احدهما بقي له الاخر * فان قيل لا خلاف ان الحكم المتعلق بالشرط يثبت عند وجود الشرط واذا كان الحكم ثابتا قبل وجود الشرط فكيف يتصور ثبوته عند وجود الشرط اذ لا يجوز ان يكون الحكم الواحد ثابتا في الحال ومتعلقا بشرط منتظر * قلنا حل الوطئ ليس بثابت قبل النكاح ولكنه متعلق بشرط النكاح في الايات التي ليست فيها هذا الشرط الزائد ومتعلق به وبهذا الشرط في هذه الاية وانما يتحقق ما ادعى من التضاد فيما هو موجود فاما فيما هو متعلق فلا لانه يجوز ان يكون الحكم متعلقا بشرط وذلك الحكم متعلقا بشرط آخر قبله او بعده * الا ترى ان من قال لعبده اذا جاء يوم الخميس فانت حر ثم قال اذا جاء يوم الجمعة فانت حر كان الثاني صحيحا ان كان مجيئ يوم الجمعة بعد يوم الخميس حتى لو اخرجه عن ملكه فجاء يوم الخميس ثم اعاده الى ملكه فجاء يوم الجمعة يعتق باعتبار التعليق الثاني * فان قيل مع هذا لا يجوز ان يكون الشيئ الواحد كمال الشرط لاثبات حكم وهو بعض الشرط لاثبات ذلك الحكم ايضا وما قلتم يؤدي الى هذا فان عقد النكاح كمال الشرط في سائر الايات وهو بعض الشرط في هذه الاية اذا قلتم بان الحكم يثبت ابتداء عند وجود هذا الشرط * قلنا انما لا يجوز هذا بنص واحد فاما بنصين فهو جائز الا ترى انه لو قال لعبده انت حر ان اكلت ثم قال انت حر ان اكلت وشربت صح كل واحد منهما ويكون الاكل كمال الشرط في التعليق الثاني حتى باعه فاكل في غير ملكه ثم اشتراه فشرب فانه يعتق لتمام الشرط بالتعليق الاول وبعض الشرط في التعليق الثاني وهو ملكه قوله (قال زفر رحمه الله) الى اخره * يعني بنى زفر مذهبه في ان تنجيز الثلاث لا يبطل التعليق سواء كان الثلاث معلقا او دونه على هذا الاصل فقال لما بطل الايجاب اي بالتعليق يعني لم ينعقد سببا في الحال لعدم وصوله الى المحل * لم يشترط قيام المحل اي بقاؤه

قال زفر ولما بطل الايجاب لم يشترط قيام المحل لبقائه فاذا حلف بالطلاق الثلث ثم طلقها ثلاثا لم يبطل اليمين وكذلك العتق وانما شرط قيام الملك لان حال وجود الشرط متردد فوجب الترجيح بالحال فاذا وقع الترجيح بالملك في الحال صار زوال الحل في المستقبل من حيث انه لا ينافي وجوده عند وجود الشرط لا محالة وزوال الملك في المستقبل سواء الا ترى ان التعليق بالنكاح يجوز وان كان الحل للحال معدوما فلو كان التعليق يتصل بالمحل لما صح تعليق الطلاق في حق المطلقة ثلاثا بنكاحها

تطليقات ذلك الملك * وفي بعض النسخ فاماقيام هذا الملك فلم يتعين الى آخره ومعناه تحقق الفرق بين زوال الحل وبين زوال الملك فان الاول يبطل ولا بطل الثاني لانه لما كان للمعلق ضرب اتصال وان لم ينعقد سببا حقيقة لابد من بقاء المحل وذلك ببقاء حل النكاح فاما قيام هذا الملك في المحل اى الملك القائم حالة التعليق فيه فلم يتعين اى لم يشترط لبقاء التعليق صحيحا . لان التعليق ليس بتصرف في الطلاق بالايقاع ولا المتعلق بالشرط هو الطلاق المملوك حتى يشترط الملك لصحة التصرف وكان ينبغي ان لا يشترط الملك حال وجود الشرط الا انه شرط في الابتداء لما ذكرنا من تردد حال وجود الشرط الى اخره * والطريق في ذلك اى في اثبات اتصال الايجاب المعلق بالمحل واضافته اليه * ان تعليق الطلاق له شبهة الايجاب اى الطلاق المعلق وان لم يكن سببا حقيقة له شبهة كونه سببا لان اليمين تعقد للبر ولابد للبر من ان يكون مضمونا بلزوم الجزاء عند الفوات تحقيقا للمقصود وهو تأكيد جانب المحلوف عليه * فاذا حلف بالطلاق كان البر هو الاصل اى موجبه الاصلي لانه هو الغرض من عقد اليمين وهو مضمون بوقوع الطلاق عند الفوات واذا كان مضمونا به ثبت للمعلق في الحال شبهة الايجاب كالمغصوب يلزم الغاصب رده وصار مضمونا بالقيمة عند الفوات ثبت شبهة وجوب القيمة حال قيام المغصوب حتى صح الابراء والرهن والكفالة بالمغصوب وحتى لم يجب على الغاصب زكوة قدر قيمة المغصوب في ماله حال قيامه كذا نقل عن بعض الثقات وكذا لو ادى الضمان يملكه من وقت الغصب ولو لم يعتبر هذه الشبهة لثبت الملك من وقت الضمان لا من وقت الغصب * وذكر في الجامع واقر ان هذا الالف في يدى غصب غصبته منك فقال المقرله لا بل لى عليك الف درهم من ثمن بيع قد قبضته فانه يقضى عليه بالف درهم لانهما اتفقا على وجوب الالف دينا واختلفا في سببه وذلك لا يمنع من صحة الاقرار * وقال الشيخ في شرح الجامع ودلت هذه المسئلة على ان الغصب يوجب الضمان بنفسه اذ لو لم يكن كذلك لما وجب القضاء به كما لو قال هذا الالف وديعة لك عندى فقال المقرله لا ولكن لى عليك الف درهم من ثمن بيع فانكر المقر ذلك لاشئ للمقرله لانه ليس بين ضمان الدين وبين ملك العين مواءمة بوجه فلا يمكن الجمع * ولما ثبت ان الضمان شبهة الثبوت قبل فوات المضمون صار للجزاء ههنا وهو الطلاق شبهة الثبوت وشبهة الشئ لا تستغنى عن المحل حقيقة الاترى ان شبهة النكاح لا تثبت في غير المحل وشبهة البيع لا تثبت في غير المال وذلك لان الشبهة دلالة الدليل على المدلول مع تخلف المدلول لمانع وقد لا يدل دليل على مدلول في غير المحل الاترى انه لا يمكن دلالة الدليل على ثبوت الطلاق في البهيمة لعدم المحل فاذا بطل المحل بطل اليمين لما ذكرنا ان كل حكم يرجع الى المحل فالابتداء والبقاء فيه سواء وذكر الشيخ في بعض مصنفاته من اصول الفقه في اثبات شبهة الثبوت للجزاء ان البر وان كان واجبا لكنه غير واجب لنفسه وانما وجب لغيره وهو الاحتراز عن هتك حرمة الاسم او التحرز عن لزوم الجزاء فمن حيث انه واجب

والطريق في ذلك ان تعليق الطلاق له شبه بالايجاب وبيانه ان اليمين تعقد للبر ولابد من كون البر مضمونا ليصير واجب الرعاية فاذا حلف بالطلاق كان البر هو الاصل وهو مضمون بالطلاق كالمغصوب يلزمه رده ويكون مضمونا بالقيمة فيثبت شبهة وجوب القيمة فكذلك ههنا تثبت شبهة وجوب الطلاق وقدر ما يجب لا يستغنى عن محله فاما تعليق الطلاق بالنكاح فتعليق بما هو علة ملك الطلاق

الجزاء كان اولى وههنا قد فات الجزاء لان هذه اليمين انما صحت باعتبار الملك القائم ولم يكن في ملكه الا ثلاث تطليقات وقد استوفاها كلها فبطل الجزاء ضرورة فبطلت اليمين وبهذا علل محمد رحمه الله فقال لما طلقها ثلاثا ذهب طلاق ذلك الملك كله وهذا بخلاف ما اذا طلقها واحدة او ثنتين وانقضت عدتها حيث لا تبطل به اليمين لانه لم يستوف الجزاء بتمامه كان الباقي مملوكا له الا انه لا يقدر على تنفيذه لعدم شرطه فبقيت اليمين ببقائه وعدم القدرة على التنفيذ لا يمنع الملك كاستيفاء القصاص من الحامل واستيفاء منافع البضع حالة الحيض وكالصبي لا يملك التصرفات وان كان الملك ثابتا له * والثاني ان المحلية بالتطليقات الثلاث تبطل لان محلية الطلاق بمحلية النكاح وقد فاتت بثبوت الحرمة الغليظة واذا بطلت محلية الطلاق لم تبق اليمين بالطلاق ببطلان محلها كما اذا فاتت برضاع او مصاهرة * وهذا لان التعليق وان لم يكن طلاقا في الحال لكنه بعرض ان يصير طلاقا والعرضية انما تثبت باعتبار قيام الحل والملك في الحال فاذا بطل الحل بطلت العرضية فلم تبق اليمين * فحاصل الطريق الاول تعيين طلقات هذا الملك للجزاء وبناء بطلان اليمين على فواتها * وخلاصة الطريق الثاني اشتراط المحلية لليمين انعقادا وبقاء وبناء بطلان اليمين على زوالها ولما كان الطريق الاول منتقضا بما اذا علق الثلاث بالشرط ثم طلقها ثنتين ثم عادت اليه بعد زوج آخر ووجدت الشرط تقع الثلاث عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله ولو تعين طلقات ذلك الملك ينبغي ان تقع واحدة لانه لم تبق من الجزاء الا طلقة واحدة كما لو كان له ثلاثة اعبد فقال ان كلمت زيدا فانتم احرار فاعتق عبدين منهم واشترى اخرين ثم وجد الشرط لا يعتق الا العبد الذي كان في ملكه وقت اليمين والطريق الثاني لا يتم الا بان يثبت للمعلق نوع اتصال بالمحل بني الشيخ رحمه الله الكلام على الطريق الثاني وبين وجه تصحيحه ورد الطريق الاول * فقال وطريق اصحابنا لا يصح يعني الطريق الاول والثاني جميعا * الا ان يثبت للمعلق نوع اتصال بمحله فحينئذ يصح الطريق الثاني وبعد ما ثبت ذلك يشترط قيام المحل لان كل ما يرجع الى المحل يستوي فيه الابتداء والبقاء كالمحرمية في باب النكاح * ثم اشار الى فساد الطريق الاول وبين وجهه فقال فاما طلاق هذا الملك فلم يتعين اي للجزاء وصحة التعليق بل الجزاء طلاق مملوك له عند وجود الشرط سواء كان طلاق هذا الملك او ملك حادث بعد * لما بينا انه اي المعلق ليس بتصرف في الطلاق لا من حيث الايقاع ولا من حيث انعقاده سببا * ليصح باعتبار الملك اي باعتبار ملكه هذه الطلقات دون غيرها والتعليل داخل في النفي ولهذا صح التعليق بالملك * والى هذا الطريق مال شمس الائمة رحمه الله ايضا فقال انما يبطل التعليق بانعدام المحل لان صحة التعليق باعتبار المحلوف به وهو ما يصير طلاقا عند وجود الشرط ولا تصور لذلك بدون المحل وبالتطليقات الثلاث تحقق فوات المحل لان الحكم الاصلي للطلاق ازالة صفة الحل عن المحل ولا تصور لذلك بعد حرمة المحل بالتطليقات الثلاث فلانعدام المحلوف به من هذا الوجه يبطل التعليق لا لان المتعلق بالشرط

لما بينا انه ليس بتصرف في الطلاق ليصح باعتبار الملك

(تطليقات)

في التعليق بالنكاح في المطلقة ثلاثا بل هذا اولى لانه لما صح ابتداء بدون تعليقه المرأة لان يبقى بدون ذلك كان اولى، واجاب الامام البرغري رحمه الله عنه بقوله هذا اليمين في تلك المسئلة كانت باعتبار الاضافة الى حل في المستقبل فان النكاح لا يوجد الا في المرأة المحللة وذلك لم تفت بل هو بعرض الوجود فصحت اليمين فاما ههنا فصحة اليمين مبنية على الحل القائم في الحال وقد بطل وهذا لان الاضافة الى المستقبل لما لم توجد تعيين الحل القائم للحال شرطا لصحة اليمين لان الايجاب وان لم يكن طلاقا للحال ولكنه بعرض ان يصير طلاقا وعرضية الطلاق باعتبار قيام الملك والحل في الحال فاذا بطل الحل بطلت العرضية فبطل اليمين ووجه آخر وهو انا انما اشترطنا شبهة ثبوت الجزاء في الحال تأكيدا لكون البر مضمونا وذلك لان ضمان البر بوقوع الجزاء حالة وجود الشرط لما كان بالاستصحاب لا بالتيقن احتاج الى تأكيد ليلتحق بالمتيقن به فجعل كانه واقع في الحال وفي تعليق الطلاق بالنكاح لا حاجة الى هذا النوع من التأكيد للتيقن بوجود الجزاء حالة الشرط لكونه تعليقا بما هو علة ملك الطلاق فيكون الجزاء موجودا في تلك الحالة لا محالة فيصير قدر ما ادعينا من الشبهة مستحقا بهذا النوع من التعليق اي ساقطا لعدم الحاجة اليها، فتسقط هذه الشبهة بهذه المعارضة اي بمعارضة كون البر مضمونا بالجزاء يقينا لكونه تعليقا بما له حكم العلة، وذكر في بعض الشروح بهذه العبارة فاما تعليق الطلاق بالملك فصحيح وان لم يكن الحل والملك في الحال موجودين لان التعليق بعلة ملك الطلاق يحصل فائدة اليمين وهي المنع لكون البر مضمونا بالجزاء لا محالة فصار مثل التعليق بغير علة ملك الطلاق حال قيام الحل والملك بل هو اولى بالصحة لان في حال قيام الملك يكون البر مضمونا ظاهرا غالبا وكون البر مضمونا ههنا جزمي فكان احق بالصحة فعلى هذا تسقط الشبهة التي ذكرناها في المتنازع فيه وهو شبهة ثبوت الطلاق لانه لما صح تعليق الطلاق بالنكاح يلزم سقوط تلك الشبهة لاستحالة حقيقة الطلاق قبل النكاح والشبهة انما تعتبر عند امكان الحقيقة وما ذكرنا من الشبهة في حال قيام النكاح فيما نحن فيه وحقيقة التطليق فيه ممكن وعدمت الحقيقة بالدليل فتعتبر الشبهة وهو المعنى بقوله فتسقط هذه الشبهة بهذه المعارضة يعني تعليق الطلاق بالنكاح يوجب سقوط هذه الشبهة وهي ان تعليق الطلاق شبها بالايجاب فصار هذا معارضا للشبهة السابقة على الشرط فتسقط وقوله فيصير قدر ما ادعينا من الشبهة مستحقا به يعني به ان البر مضمون جزما فلا حاجة الى اثبات تلك الشبهة سابقة على الشرط ٭ واعترض على ما ذكرنا بانه اذا حلف بالظهار او بالايلاء بان قال ان دخلت الدار فانت علي كظهر امي او قال ان دخلت الدار فوالله لا اقربك ثم طلقها ثلاثا لا يبطل ذلك التعليق حتى لو عادت اليه بعد زوج آخر ووجد الشرط يتنجز الظهار والايلاء فاجاب ابو الفضل الكرماني رحمه الله عنه بان محل عمل الظهار الرجل في التحقيق وهو منعه عن الوطئ والمحل بحاله كما كان بمنزلة اليمين فاذا كان محل نزول حكم الظهار قائما من غير تجدد نزل به واجاب غيره بان الظهار لا ينعقد لابطال حل المحلية حتى اذا فات الحل لا يبقى الظهار لفوات محله وانما اثره في منع الزوج عن الوطئ

فتسقط هذه الشبهة بهذه المعارضة ومسئلة تعليق الطلاق بالنكاح بعد الثلث منصوصة في كتاب الطلاق وفي الجامع ايضا نص في نظيره وهو العتاق

ثبت له حكم الوجود ومن حيث انه غير واجب لنفسه ثبت له عرضية العدم والجزاء حكم • يلزم عند فوات البر فاذا ثبت لهذا البر عرضية العدم من حيث انه غير مقصود ثبت بقدره عرضية الوجود للجزاء واذا ثبت عرضية الوجود للجزاء ثبت عرضية الوجود لسببه حتى يكون المسبب تابعا على قدر السبب وعرضية السبب لابد لها من محل تبقى فيه كما لابد لها من محل تنعقد فيه لان شبهة الشئ لا تثبت فيما لا تثبت حقيقة ذلك الشئ كشبهة النكاح لا تثبت فى المحارم عندهم وانما لا يشترط الملك للبقاء كما شرطنا الحل ان الملك عبارة عن القدرة وانما يحتاج اليها عند الفعل وقبل وجود الشرط عدم الفعل فلهذا لم نشترط الملك وفى الابتداء شرطناه لما ذكرنا * ثم لزم على ما ذكر من ثبوت شبهة الايجاب فى التعليق واشتراط المحلية لها تعليق الطلاق بالنكاح فى المطلقة ثلاثا فانه صحيح وان لم تبق محلا للطلاق فاجاب عن ذلك * وقال فاما تعليق الطلاق بالنكاح فتعليق بما هو علة ملك الطلاق لان ملك الطلاق يستفاد بملك النكاح فكان النكاح للطلاق بمنزلة علة العلة فكان له شبهة العلة والايجاب متى علق بحقيقة العلة يبطل التعليق والايجاب بان قال لعبده ان اعتقتك فانت حر فالايجاب اذا علق بشبهة العلة يبطل به شبهة الايجاب اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولا يبطل به اصل التعليق لانه انما يبطل بالتعليق بحقيقة العلة والشبهة لا تماثل الحقيقة ونظيره ثبوت حرمة حقيقة الفضل بحقيقة العلة التى هى الكيل والجنس وثبوت حرمة شبهة الفضل وهى النسيئة بشبهة العلة وهى احد الوصفين وعدم ثبوت حرمة الفضل باحد الوصفين لان بالشبهة لا تثبت الحقيقة واذا بطلت شبهة الايجاب ولم يبطل اصل التعليق كان التعليق يمينا مجرده فتعلقت بذمة الحالف ولم يشترط لها قيام محل الطلاق * ولا يقال لا نسلم ان تعليق الشئ بعلته يوجب بطلانه فانه اذا قال ان طلقتك فانت طالق صح حتى لو طلقها واحدة يقع ثنتان مع ان التطليق علة للطلاق . لانا نقول الطلاق متعدد والتطليق ليس بعلة للجميع وانما هو علة لطلقة واحدة فلا يلزم من تعليق الطلاق بالتطليق تعليق الشئ بعلته فيصح حتى لو نوى بالتعليق الطلاق الذى هو موجب هذا التطليق كان التعليق باطلا ايضا ولم يقع الا طلقة واحدة ولكن لا يصدقه القاضى * بخلاف تعليق الحرية بالاعتاق فانها ليست بمتعددة ؛ وبخلاف تعليق الطلاق بالنكاح فان النكاح علة لملك جميع الطلقات فيكون تعليقا بالعلة او بشبهها لا محالة • فيصير قدر ما ادعينا من الشبهة اى شبهة الثبوت * مستحقا به اى ساقطا بالتعليق بالنكاح او معارضا به وكان هذه الشبهة كانت ثابتة نظرا الى اصل التعليق ومستحقها التعليق بشبهة العلة فلم تبق ؛ بهذه المعارضة اى بمعارضة كون التعليق تعليقا بشبهة العلة ؛ واعترض عليه بانا وان سلمنا ان فى التعليق شبهة الثبوت فى الحال وان الشبهة ليفتقر الى المحل كالحقيقة وان بفوات المحل يبطل هذه الشبهة ولكن لا نسلم ان فى بطلان هذه الشبهة يبطل اصل التعليق فان هذا الكلام من حيث انه يمين له تعليق بذمة الحالف وهى محله ومن حيث ان له شبهة الوقوع على ما زعمتم له تعلق بالمرأة فاذا بطلت الشبهة بفوات المحل بقى اصل التعليق لبقاء محله وهو ذمة الحالف كما قلتم

فيصير قدر ما ادعينا من الشبهة مستحقا به

الرجل وانت * وذكر في اصول الفقه للامام اللوّاري ان لكل شيء له ماهية وحقيقة وكل امر لا يكون المفهوم منه عين المفهوم من تلك الماهية كان مغايرا لها سواء كان لازما لها او مفارقا كون الانسان من حيث انه انسان فاما انه ليس الا انسانا او واحدا او كثيرا فهذه قيود مغايرة لكونه انسانا وان كنا نعلم ان المفهوم من كونه انسانا لا يتحد بهما فاللفظ الدال على الحقيقة من حيث انها هي من غير ان تكون فيه دلالة على شيء من قيود تلك الحقيقة هو المطلق فتبين بهذا ان قول من يقول المطلق هو اللفظ الدال على واحد لا بعينه سهو لان الوحدة وعدم التعين قيدان زائدان على الماهية * ثم ورود المطلق مع المقيد على وجوه * اما ان يكون ورودهما في سبب حكم في حادثة او شرطه مثل نصي صدقة الفطر على ما سيأتي * او في حكم واحد في حادثة واحدة اثباتا كما لو قيل في الظهار اعتق رقبة ثم قيل اعتق رقبة مسلمة او نفيا كما لو قيل لا تعتق مدبرا لا تعتق مدبرا كافرا او في حكمين في حادثة واحدة مثل تقييد صوم الظهار بان يكون قبل المسيس واطلاق اطعامه عن ذلك او في حكمين في حادثتين كتقييد الصيام بالتتابع في كفارة القتل واطلاق الاطعام في كفارة الظهار * او في حكم واحد في حادثتين كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار واليمين وتقييدها بالايمان في كفارة القتل فهذه ستة اقسام * واتفق الاصوليون على انه لا حمل في القسم الثالث والرابع والخامس لعدم المنافاة في الجمع بينهما * وذكر بعض اصحاب الشافعي الحمل في القسم الرابع * واتفق اصحابنا واصحاب الشافعي على وجوب حمل المطلق على المقيد في القسم الثاني * واختلفوا في القسم الاول والاخير فعند بعض اصحابنا وجميع اصحاب الشافعي الحمل واجب في القسم الاول من غير حاجة الى قياس ونحوه وعند عامة اصحابنا لا حمل فيه واتفق اصحابنا في القسم الاخير على ان لا يحمل المطلق على المقيد فيه وعند اصحاب الشافعي يجب الحمل لكنهم اختلفوا فقال بعضهم يحمل المطلق على المقيد بموجب اللغة من غير نظر الى قياس ودليل وجعلوه من باب المحذوف الذي سبق الى الفهم معناه كقوله تعالى والذاكرين الله كثيرا والذاكرات * وقال اهل التحقيق منهم انه يحمل على المقيد بقياس مستجمع لشرائطه وهذا هو الصحيح عندهم * هذا حاصل ما ذكر في عامة كتب اصحابنا واصحاب الشافعي * وتبين بهذا ان المراد من استبعاد الشيخ حمل المطلق على المقيد في حادثة واحدة ما اذا كان القيد والاطلاق في السبب او الشرط لامكان الجمع بينهما فيهما دون الحكم لاستحالة الجمع بينهما فيه على ما تبين في اخر هذا الفصل * واستدل من اوجب الحمل في حادثة واحدة سواء كان القيد والاطلاق في السبب والشرط او في الحكم بان الحادثة اذا كانت واحدة كان الاطلاق والقيد في شيء واحد اذا لم يكونا في حكمين والشيء الواحد لا يجوز ان يكون مطلقا ومقيدا لتنافي فلا بد من ان يجعل احدهما اصلا ويبنى الاخر عليه والمطلق ساكت عن القيد اي لا يدل عليه ولا نفيه * والمقيد ناطق به اي يوجب الجواز عند وجوده وينفيه عند عدمه فكان اولى بان

والمطلق ساكت والمقيد ناطق فكان اولى كما قيل في قوله عليه السلام في خمس من الابل شاة

الحلال الى وقت التكفير فلما كان حكمه المنع وبعد التطليقات الثلاث يثبت المنع باعتبار حرمة المحل وان لم يبق بذلك الطريق فيبقى الظهار الا ان ابتداء الظهار فى غير الملك لا يتصور وان كان المنع متصورا لان الظهار تشبيه المحللة بالمحرمة وفى غير الملك لا يتحقق ذلك فاما الطلاق فعمله فى ابطال الحل وقطع الملك وبعد وقوع الثلاث فات محل الحكم فلا تبقى اليمين بالطلاق * فاما الايلاء المعلق فلا حاجة له الى ان تكون المرأة محللة فانه ينعقد فى غير الملك فلا يبطل لعدم الملك * والايلاء المنجز على الخلاف ايضا ؛ واعترض ايضا بان المرأة اذا ارتدت والعياذ بالله وقد علق طلاقها بالشرط فان اليمين لا تبطل وقد بطل حل المحلية * وبان الامة اذا استولدت حتى تعلق عتقها بموت السيد فاعتقها المولى ثم ارتدت وسبيت وعادت الى المولى استحقت العتق * واجيب عن الاول بان المحلية لا تبطل بالردة بدليل ان المرأة اذا ارتدت حتى بانت من زوجها ثم طلقها فى العدة وقع طلاقها ولو ارتدا جميعا لا يبطل النكاح وانما تقع الفرقة لانقطاع العصمة بينهما ولما بقيت المحلية بقيت اليمين ؛ وعن الثانى بان العتق حين وقع بطل التعليق بالموت وبالملك ثانيا لا يعود ذلك ولكن يتعلق بالموت عتق آخر بسبب جديد له وهو قيام نسب الولد فى الحال كما لو استولدها بنكاح فانها لا تصير ام ولد له فان ملكها صارت ام ولد له الآن لقيام النسب فى الحال ؛ ومسئلة تعليق الطلاق الى آخره * انما ذكر هذا لان بعض اصحابنا لما عجزوا عن الجواب حين اورد عليهم هذه المسئلة نقضا انكروا صحة التعليق فقال الشيخ لا وجه الى ذلك لانها منصوصة فى كتاب الطلاق وفى ايمان الجامع نص فى نظيره اى نظير المذكور وهو ما اذا قال لحرة ان ارتدت فسبيت فملكتك فانت حرة ثم كان كذلك فملكها عتقت ؛ قال الشيخ فى شرح الجامع قد قال اصحابنا رحمهم الله ان ايجاب التحرير باليمين لا يبقى بعد العتق وقد صح استينافه ههنا عند عدمه وهذا نص قد ذكرنا نظيره قبل هذا فى الطلاق اذا علقه بالنكاح وقد حرمت عليه بالثلاث انه يصح وهذه المسئلة اوضح نص فى هذا كذا فى ايمان الجامع فى باب الحنث فى ملك العبد والمكاتب قوله (وابعد من هذه الجملة) الى آخره * يعنى حمل المطلق على المقيد كما قال الشافعى ابعد من الصواب من الجملة التى سبق تقريرها لان فيه اضافة النفى الى النص الموجب وابطال الاطلاق بما هو ساكت فكان الخطأ فيه من وجهين وفيما سبق الخطأ من وجه واحد وهو اضافة النفى الى الموجب فلهذا كان ابعد من الصواب ؛ والمطلق هو اللفظ المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفى ولا بالاثبات * والمقيد هو اللفظ الدال على مدلول المطلق بصفة زائدة وقيل المطلق لفظ دل على شايع فى جنسه مثل رجل ورقبة * فيخرج عن التعريف المعارف لكونها غير شايعة لتعينها بحسب الاستعمال فان انت مثلا لا يفهم منه عند الاستعمال الا معين بخلاف رجل فانه لا يفهم منه معين * ويخرج منه ايضا النكرة فى سياق النفى والنكرة المستغرقة فى سياق الاثبات مثل كل رجل ونحوه لاستغراقها اذ المستغرق لا يكون شايعا فى جنسه ؛ والمقيد هو اللفظ الدال على مدلول معين كزيد وهذا

وابعده من هذه الجملة ماقال الشافعى رحمه الله من حمل المطلق على المقيد فى حادثة واحدة بطريق الدلالة لان الشئ الواحد لا يكون مطلقا ومقيدا مع ذلك

ثم رأى في ثلاثة ايام صفة التتابع في حق الصوم وهي زائدة على النص فيثبت بحكم الوصف
اليه بالقياس واما بعد ثبوت حمل المطلق على المقيد لان المقيد ناطق وفي حمله على المطلق
بالقياس ونحوه ابطال القيد المنطوق به فلا يجوز * ثم اجاب عما يرد نقضا على الشافعي
* فقال بخلاف زيادة الصوم في القتل يعني صوم القتل زائد على صوم اليمين ثم لم يثبت تلك
الزيادة في صوم اليمين حملا لهذا الصوم المطلق عن تلك الزيادة على الصوم المقيد بها بالقياس
حتى لم يجب على الحانث صوم شهرين مع ان الكل جنس واحد * وكذا الطعام الثابت في
اليمين لم يثبت في كفارة القتل حملا لها على اليمين بالقياس باعتبار اتحاد الجنس وخص المسيح
طعام اليمين لان طعام الظهار ثابت في القتل في احد قولي الشافعي فانه اذا عجز عن الصوم
يطعم ستين مسكينا بالقياس على الظهار * قال شمس الائمة في المبسوط وهذا بناء على اصله ان
المقيد والمطلق في حادثتين يحمل احدهما على الآخر * وكذلك اعداد الركعات يعني لم يثبت
زيادة الركعات الثابتة في الظهر والعصر والعشاء في الفجر والمغرب حملا للمطلق عن تلك
الزيادة على المقيد بها بالقياس مع ان الكل صلاة ووظيفة الطهارات يعني وظيفة الوضوء
تطهير الاعضاء الاربعة ووظيفة الغسل تطهير جميع البدن ثم لم تثبت الزيادة الثابتة في الغسل في
الوضوء بالحمل عليه مع ان الكل طهارة حتى لا يجب غسل جميع البدن في الحدث * وكذا
لم يثبت الزيادة الثابتة في الوضوء وهي تطهير الاعضاء الاربعة في التيمم بالقياس على الوضوء
حتى لم يجب مسح الرأس والقدمين في التيمم بحمله على الوضوء باتحاد الجنس * واركانها
يعني الوضوء مشتمل على الغسل والمسح والغسل زائد على المسح لانه اسالة والمسح اصابة
ثم لم يثبت تلك الزيادة في المسح حتى لم يجب غسل الرأس مع اتحاد الجنس نظرا الى الركنية
في الوضوء * ونحو ذلك كالحدود فان جلد المائة الثابت في الزنا لم يثبت في القذف بطريق
الحمل وكاشتراط الاربعة في شهود الزنا لا يثبت في غيره من الحدود بطريق الحمل لان التفاوت ثابت
باسم العلم وهو لا يوجب الا الوجود يعني التفاوت بين هذه الاسباب التي ذكرناها ثابت بالاسم
العلم وهو اسم الشهرين والثلاثة ايام واسم الركعتين وثلاث واربع واسم الغسل والمسح
والتنصيص بالاسم العلم يوجب الوجود عند الوجود ولا يوجب العدم عند العدم واذا لم يثبت
العدم به في المنصوص لا يمكن تعديته الى غيره لان تعدية المعدوم محال قوله
(وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد ابدا) يعني لا في حادثتين ولا في حادثة بعد ان يكونا حكمين ولا
تلتفت الى ما توهم البعض ان المراد منه نفي الحمل بالكلية وان كان القيد والاطلاق في حكم
واحد في حادثة واحدة فان ذلك مخالف للروايات اجمع فقد ذكر في التقويم وكذلك الجواب
عندنا في المطلق انه على اطلاقه والمقيد على تقييده في الحادثة الواحدة بعد ان يكونا حكمين
* وذكر في الاسرار * فان قيل انك لا تحمل المطلق على المقيد * قلنا نعم اذا كانا غيرين
حكمين او شرطين او علتين فاما الواحد اذا ثبت بوصف فدونه لا يكون ثابتا لا محالة ضرورة
* وذكر شيخ الاسلام خواهرزاده رحمه الله في شرح كتاب الصوم انما لا يحمل المطلق

وعندنا لا يحمل مطلق على مقيد ابدا

يجعل اصلا ويبنى المطلق عليه * ولان المطلق محتمل والمقيد بمنزلة المحكم فيحمل المحتمل عليه ويكون المقيد بيانا للمطلق على ما هو المختار لا نسخا وفيه ثبت الحكم مقصودا بهما * كما قيل فى نصوص الزكوة فان المطلق عن السوم وهو قوله عليه السلام * فى خمس من الابل شاة * محمول على المقيد بصفة السوم بالاتفاق مثل قوله عليه السلام * فى خمس من الابل السائمة شاة * وكما قيل فى نصوص العدالة فان النصوص المطلقة عن صفة العدالة فى الشهادات مثل قوله * واستشهدوا شهيدين من رجالكم ثم لم يأتوا باربعة شهداء * وقوله عليه السلام * لا نكاح الا بشهود * محمولة على النصوص المقيدة بها بالاتفاق حتى شرطت العدالة لقبول الشهادة مثل قوله تعالى * واشهدوا ذوى عدل منكم ممن ترضون من الشهداء * وقوله عليه السلام * لا نكاح الا بولى وشاهدى عدل * وحاصل هذا الدليل راجع الى ان المفهوم حجة شرعية واذا كانا اى الاطلاق والتقييد فى حادثتين فى حكم واحد * مثل كفارة القتل فان الرقبة فيها مقيدة بصفة الايمان * وسائر الكفارات فان الرقبة فيها مطلقة * فكذلك ايضا اى يحمل المطلق فيها على المقيد ايضا لكن بقياس صحيح عند بعضهم وبدونه عند اخرين * واستدل من اوجب الحمل مطلقا من غير حاجة الى قياس بان اهل اللغة يتركون التقييد فى كل موضع اكتفاء بذكره فى موضع كقوله تعالى * والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيرا والذاكرات * اى والحافظاتها والذاكراته كثيرا وكقول الشاعر * نحن بما عندنا وانت بما * عندك راض والرأى مختلف * اى نحن بما عندنا راضون * وبان القرآن كله كالكلمة الواحدة فى وجوب بناء بعضه على بعض فاذا نص على الايمان فى كفارة القتل لزم فى الظهار كان القيد متصل به ايضا * وهذا كلام ساقط لان الاصل فى كل كلام حمله على ظاهره الا ان يمنع عنه مانع واذا كان كذلك لا يجوز ترك ظاهر الاطلاق الى التقييد من غير ضرورة ودليل بمجرد الظن والتشهى كما لا يجوز عكسه ويجوز ان يكون حكم الله تعالى فى احدهما الاطلاق وفى الآخر التقييد * واما قولهم القرآن كله بمنزلة كلمة واحدة فكذلك فى انه لا تناقض فى شئ منه ولا اختلاف فاما فى دلالة عباراته على المعنى فلا لانها متعددة ودلالاتها مختلفة فلا يلزم من دلالة بعضها على بعض الاشياء المختلفة دلالته على غيره وثبوت القيد فى الحافظات والذاكرات والشعر للعطف وعدم الاستقلال * واما من جوز الحمل بالقياس فبنى كلامه ايضا على ان المفهوم حجة واليه اشار الشيخ رحمه الله فى الكتاب فقال التقييد بالوصف بمنزلة التعليق بالشرط وانه يوجب عدم الحكم عند عدمه كما اوجب الوجود عند الوجود على ما مر بيانه فلما كان النفى حكم النص المقيد كالاثبات يتعدى الى نظيره بعلة جامعة كما اذا كان النفى منصوصا او كما يتعدى الاثبات * والرقبة فى كفارة القتل مقيدة بوصف الايمان فاوجب عدم الجواز عند عدمه فيتعدى هذا الحكم الى نظائرها من الكفارات كما تعدى تقييد الايدى بالمرافق فى الوضوء الى نظيره وهو التيمم لان كل واحد منهما طهارة * ولا يقال هذا تعدية الى ما فيه نص بالابطال * لانا قد بينا ان المطلق ساكت عن القيد غير متعرض

وكما قيل فى نصوص العدالة واذا كانا فى حادثتين مثل كفارة القتل وسائر الكفارات فكذلك ايضا لان قيد الايمان زيادة وصف يجرى مجرى التعليق بالشرط فيوجب النفى عند عدمه فى المنصوص وفى نظيره من الكفارات لانها جنس واحد بخلاف زيادة الصوم فى القتل فانه لم يلحق به كفارة اليمين والطعام فى اليمين لم يثبت فى القتل وكذلك اعداد الركعات ووظائف الطهارات واركانها ونحو ذلك لان التفاوت ثابت باسم العلم وهو لا يوجب الا الوجود

لقوله وان تسألوا عنها الآية فجعل الحاجة ... دليل على ان العمل بالاطلاق واجب لان الوصف ... عن المسكوت عنه منهى بهذا النص وكان العمل بالظاهر وهو الاطلاق ... وفي الرجوع الى المقيد لنعرف حكم المطلق اقدام على هذا المنهى عنه ... ذلك يوضحه ان النهى ليس عن السؤال عن المجمل والمشكل ... ولا يرد السؤال عما هو مفسر او محكم فعلم ان النهى ورد عن السؤال عما هو ممكن العمل به مع نوع ابهام اذ السؤال حينئذ يكون تعمقا وذلك لا يجوز والدليل عليه قوله عليه السلام اتركوني ما تركتكم فانما هلك من كان قبلكم ... قال ابن عباس رضى الله عنهما ابهموا ما ابهم الله اى اطلقوا ما اطلق الله ولا تقيدوا ... في امهات النساء بالدخول بالبنات ... اذا كان مطلق ... واتبعوا ما بين الله من تقييد حرمة الربائب بالدخول بالامهات وهو اى ... قول عامة الصحابة رضى الله عنهم في امهات النساء لورودها مطلقة في قوله ... وامهات نسائكم قال عمر رضى الله عنه ام المرأة مبهمة في كتاب الله فابهموها اى ... تحريمها عن قيد الدخول الثابت في الربيبة فاطلقوها وعليه انعقد اجماع من بعدهم كذا في التقويم وما روى عن على رضى الله عنه وغيره من شرط الدخول ... ثبوت الحرمة في الام فذلك ليس بطريق الحمل لكن باعتبار العطف فانه يقتضى المشاركة ... ولان المقيد اوجب الحكم ابتداء يعنى لا نسلم ان المقيد يوجب النفى عند عدم القيد بدليل انتفاء الجواز لفوته كما قال الشافعي بل المقيد اوجب الحكم في محله ابتداء من غير تعرض له بالنفى عند العدم * واما عدم جواز المطلق عند عدم الوصف فلكونه غير مشروع على ما كان قبل ورود المقيد * لالان النص اى المقيد نفاه ... الرقبة ... الكافرة ... لم تجز في كفارة القتل لانها لم تشرع كفارة كما لم يجز تحريم الصدف ... لالان المقيد نفى جوازها والكفارة في نفسها وقدرها لا تعرف الا شرعا فلا يحتاج الى الشرع الا ... كذا في التقويم * صيغة يعنى عبارة واشارة * ولا دلالة لان النفى ضد الاثبات ولا يثبت بالدلالة ضد موجب النص ولا اقتضاء لان اثبات الحكم في محل بوصف مستغن عن النفى عند عدم الوصف فانه لو صرح بالجواز عند عدم الوصف لا يختل الكلام شرعا ولا عرفا * وصير الاحتجاج به اى بالاثبات موجبا للنفى فيلزم منه حمل المطلق على المقيد * احتجاجا بلا دليل لان السكوت عدم والعدم ليس بدليل * او لان اثبات الحكم بالنص مقتصر على هذه الطرق الاربعة فما وراءه يكون احتجاجا بلا دليل * بمقتضى كل نص اى بموجبه * الاطلاق من المطلق معنى متعين معلوم اى الاطلاق ليس بمعنى الاجمال لان معناه معلوم ممكن العمل به * وهو نفى لما قال بعضهم المطلق بمنزلة المجمل لاحتمال كل واحد من الافراد الداخلة فيه على البدل من غير ترجيح البعض فكان كالمشترك الذى انسد فيه باب الترجيح فلا يجب العمل به الا بالبيان * والدليل عليه قصة اصحاب البقرة فانهم لم يعملوا باطلاقها الا بعد

وقال ابن عباس رضى الله عنهما ابهموا ما ابهم الله واتبعوا ما بين الله وهو قول عامة الصحابة رضى الله عنهم في امهات النساء ولان المقيد اوجب الحكم ابتداء فلم يجز المطلق لانه غير مشروع لا لان النص نفاه فالقول بان الاثبات لا يوجب نفيا صيغة ولا دلالة ولا اقتضاء وصير الاحتجاج به احتجاجا بلا دليل وما قلنا عمل بمقتضى كل نص على ما وضع له الاطلاق من المطلق معنى متعين معلوم يمكن العمل به مثل التقييد فترك الدليل الى غير الدليل باطل مستحيل

على المقيد عندنا اذا وجد القيد والاطلاق في سبب الحكم في صدقة الفطر او في نوعين مختلفين من حكم السبب كما في كفارة الظهار فانه ذكر الاعتاق والصوم فيها مقيدين بالقبلية على المسيس والاطعام مطلقا ولم يحمل المطلق على المقيد * فاما اذا وردا في شئ واحد من حكم السبب فانه يحمل المطلق على المقيد كما في حديث الاعرابي قال له لنبي صلى الله عليه وسلم * صم شهرين متتابعين * وروى انه قال له صم شهرين وهذا لان الحكم الواحد لا يجوزان يكون مطلقا ومقيدا وذكر شمس الائمة رحمه الله في شرح كتاب الزكوة في اثناء مسئلة ان المطلق محمول على المقيد في هذا الباب لانهما في حادثة واحدة في حكم واحد * وذكر في شرح كتاب الايمان في اشتراط التتابع في صوم كفارة اليمين وههنا المطلق والمقيد في الحكم وهو الصوم الواجب كفارة وبين التتابع والتفرق منافاة في حكم واحد فمن ضرورة ثبوت صفة التتابع ان لا يبقى مطلقا * وذكر في الميزان واختلف عندنا يعني في حمل المطلق على المقيد قال بعضهم يحمل اذا كان السبب واحدا والحادثة واحدة فاما في حادثتين فلا يحمل وقال اهل التحقيق منهم بانه لا يحمل سواء كانت الحادثة واحدة اولا الا اذا كان حكما واحدا والسبب واحدا * وذكر في شرح التأويلات في تفسير قوله تعالى * وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الاخطأ * ان الحادثة اذا كانت واحدة وورد فيها نصان مقيد ومطلق في الحكم وهو من باب الواجب ان المطلق يقيد اذا كان لا يعرف التاريخ لان الشرع متى اوجب الحكم بوصف لابد من اعتبار الوصف فيكون بيانا للمطلق ان المراد منه المقيد واما اذا كانا من باب الاسباب والشروط فانه لا يحمل المطلق على المقيد ولكن يعمل بهما لعدم التنافي * ورأيت في التلخيص في اصول الفقه اذا اطلق الحكم ثم ورد بعينه مقيدا في موضع اخر فلا خلاف انه يجب الحكم بتقييده لان التقييد زيادة لا يفيدها الاطلاق كقوله تعالى في موضع فامسحوا بوجوهكم وايديكم * وفي موضع آخر * فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه * وقوله تعالى * حرمت عليكم الميتة والدم وقوله عز اسمه * اودما مسفوحا * وهكذا ذكر في عامة نسخ اصحابنا وعامة نسخ اصحاب الشافعي من القواطع والمستصفى والمحصول وغيرها فتبين ان الحمل في حكم واحد حادثة واحدة واجب وان معنى قوله ابدا ماذكرنا قوله (لقوله تعالى * يا ايها الذين امنوا لاتسألوا عن اشياء) الاية الجملة الشرطية والمعطوفة عليها وهما قوله * ان تبدلكم تسؤكم وان تسألوا عنها حين ينزل القرأن تبدلكم * صفة لاشياء * والمعنى لاتكثروا مسئالة رسول الله عن تكاليف شاقة عليكم ان افتاكم بها وكلفها اياكم تغمكم وتشق عليكم وتندموا عن السؤال عنها وان تسألوا عن هذه التكاليف الصعبة في زمان الوحي وهو مادام الرسول بين اظهركم يوحي اليه تبدلكم تلك التكاليف التي تسؤكم وتؤمروا بتحملها فتعرضون انفسكم لغضب الله بالتفريط فيها * وقال امام الهدى يحتمل ان يكون هذا نهيا عن سؤالهم عن اشياء لم يكن لهم حاجة اليها على وجه الاستبانة والاستيضاح فهوا عنه حتى تمس الحاجة فاذا مست الحاجة فقد اطلق لهم السؤال

لقوله تعالى لاتسألوا عن اشياء ان تبدلكم تسؤكم فنه ان العمل بالاطلاق واجب

لم يصح الاستدلال اذ لا بد له من المماثلة * وذكر في الاسرار ولا مدخل للقياس فيه يعني
في هذه المسئلة من وجوه لان الحوادث كلها منصوص عليها ولا قياس بعضها على بعض
* ولان القياس يوجب زيادة على النص وهذا لا يجوز عندنا * ولان الحكم مما لا يعرف
بالقياس بالاجماع لانه يرجع الى اثبات قدر الكفارة لان الوصف زيادة معنى كالقدر
وكما لا يجوز اثبات زيادة القدر بالقياس كذلك الوصف * ولو جاز ذلك لصارت
الصلوات كلها على هيئة واحدة وكذلك الكفارات مقدارا * على ان الكفارات وان اتفقت
اسماؤها فهي مختلفة الجنس حكما لانها وجبت باسباب مختلفة الجنس من يمين وظهار وقتل وافطار
والحكم يختلف جنسه باختلاف سببه واذا اختلف لم يكن الواجبان سواء فلم يجز رد بعضها
الى بعض كما لم يرد الى الكفارة النذر * فالمقاييس باطلة بما ذكرنا والاستدلال باطل بهذا الوجه
الخاص وهو ان الجنس مختلف حكما وقد ظهر اثر الاختلاف في الاطعام وقدر الصيام على
ان باب القتل مغلظ قد ظهر ذلك في انواع الكفارة وفي وجوب الترتيب وهذا مخفف ولم يجز
قياس ما خفف فيه على ما غلظ لاثبات التغليظ * ولو احتمل القياس لكان الرد لما ان التحرير نوع
من انواع كفارة اليمين فيجب ان يكون اخف من القتل قياسا على سائر انواعه وكان اخذ حكم اليمين
من حكم اليمين اولى من اخذه من القتل * وقال هذا ان سلمنا لهم ان المطلق يحمل على المقيد
وعندنا لا يحمل بل كل يعمل بنفسه وان كانا في حادثة واحدة بعد ان يكونا حكمين قوله (فان قال)
متصل بقوله اما العدم فليس بشرع يعني لو قال انا اعدي العدم الذي زعمت انه ليس بحكم شرعي
بل اعدي القيد الزائد على المطلق وهو قيد الايمان ثم النفي يثبت به في هذا المحل كما ثبت في المنصوص
عليه يقال له ان سلمنا صحة هذه التعدية وثبوت القيد في المتنازع فيه فذلك لا يمنع من صحة
تحرير الكافرة ههنا ايضا لان عدم الجواز في المنصوص عليه اعني كفارة القتل ليس
باعتبار منع القيد عن الجواز * لما قلنا ان المقيد يوجب الحكم ابتداء غير متعرض لما في
لكن عدم الجواز لعدم الشرعية وههنا الشرعية ثابتة بدلالة ورود المطلق وكان الجواز
ثابتا فصار الحاصل ان في المنصوص عليه ليس الا نص مقيد فيثبت موجبه وبقي ما وراءه
على العدم وههنا بعد التعدية يجتمع نصان مطلق ومقيد تقديرا لان تعدية القيد ان سلمت لا تصلح
لابطال الاطلاق لان الرأي لا يصلح مبطلا للنص بوجه فصار بعد التعدية كانه اجتمع فيه مطلق
ومقيد فيثبت موجب كل واحد منهما فيجوز تحرير الكافرة بالنص المطلق وتحرير المؤمنة به
وبالنص المقيد ايضا * وهذا معنى كلام الشيخ رحمه الله ولكن يلزم منه اجتماع المقيد والمطلق في
حكم واحد في حادثة واحدة وذلك موجب للحمل لا محالة على ما بينا ونبين بعد * فكان الجواب
الصحيح ان هذا الاستدلال او التعدية فاسدة للمفارقة وللمعاني المذكورة في الاسرار الا ان الشيخ تسامح
فيه لان التعدية لما فسدت لا يلزم اجتماع القيد والمطلق في التحقيق وانما يلزم ظاهرا على تقدير
التسليم فتساهل في جوابه * فان قيل لعل من مذهب الشيخ عدم جواز الحمل في حكم واحد
في حادثة واحدة ايضا كما اشار اليه هذا الجواب وقوله ابدا * قلنا منع من هذا الاحتمال قوله

فان قال انا اعدي القيد الزائد ثم النفي يثبت به قيل له ان التقييد بوصف الايمان لا يمنع صحة التحرير بالكافرة لما قلنا لكن لانه لم يشرع وقد شرع في المطلق لما اطلق

البيان وارتفاع الاشتباه فقال الاطلاق معنى معلوم وله حكم معلوم يمكن العمل به الاترى انه لو لم يرد المقيد وجب العمل باطلاقه بالاتفاق من غير بيان واذا كان كذلك لا يترك الاطلاق الذى هو دليل يمكن العمل به الى غير الدليل وهو العمل بالمفهوم كما لا يجوز ترك التقييد لاثبات حكم الاطلاق بالاتفاق * وقوله ولا نسلم له ان القيد بمعنى الشرط جواب عن قوله القيد جار مجرى الشرط فيوجب النفى عند العدم * وتحقيقه ان الاصل فى ايجاب النفى عند العدم هو الشرط عند الشافعى رحمه الله ثم انه الحق الوصف به فى هذا المعنى فجعله نافيا للحكم عند العدم لكونه بمعنى الشرط على ما مر بيانه * فالشيخ رحمه الله منع اولا كون القيد بمعنى الشرط مطلقا فقال لا نسلم له اى الشافعى ان القيد بمعنى الشرط فى جميع الصور فان القيد فى قوله تعالى * من نسائكم اللاتى دخلتم بهن * ليس بمعنى الشرط لان النساء معرفة بالاضافة الينا فلا يكون القيد معرفا ليجعل شرطا اذ القيد انما جعل فى معنى الشرط اذا كان ما قيد به منكرا لفظا او معنى كما فى قول الرجل المرأة التى اتزوجها فهى طالق لحصول التعريف به كما مر بيانه فى باب الفاظ العموم فاما اذا كان معرفا كقوله هذه المرأة التى اتزوجها فهى طالق فليس القيد فيه بمعنى الشرط بل لزيادة البيان كقوله تعالى * يحكم بها النبيون الذين اسلموا * واذا كان كذلك لا بد له من اقامة الدليل على ان القيد المتنازع فيه مثل قيد الايمان فى مسئلتنا بمعنى الشرط * ولانا قلنا يعنى ولئن سلمنا ان هذا القيد بمعنى الشرط فلا نسلم ان الشرط يوجب نفيا ايضا لما ذكرنا * بل الحكم الشرعى انما يثبت بالشرع ابتداء يعنى الحكم الشرعى امر وجودى يثبت بالشرع ابتداء لا عدم شئ يتحقق بناء على عدم شئ آخر لان العدم ليس بشرع لتحققه قبل الشرع واذا لم يكن العدم حكما شرعيا لم يمكن تعديته الى الغير * ولانا ان سلمنا ان هذا القيد بمعنى الشرط وانه وجب النفى فى محله وانه يمكن تعديته لا نسلم له الاستدلال به على غيره يعنى لا نسلم انه يثبت النفى فى غير المحل المنصوص استدلالا به الا اذا ثبتت المماثلة بينهما فى المعنى الذى تعلق الحكم به ولم يثبت ذلك بل المفارقة تثبت فى السبب والحكم صورة ومعنى * اما المفارقة فى السبب صورة فظاهر لان الظهار واليمين غير القتل صورة وكذا معنى لان القتل بغير حق من اعظم الكبائر فلا يكون فى معنى الجناية كالظهار واليمين * ولا يقال لا نسلم ان القتل الذى تعلقت به الكفارة وهو القتل خطأ اعظم جناية من الظهار واليمين * لان عند الخصم الكفارة تتعلق بالقتل بالعمد كما تتعلق بالخطاء وباليمين الغموس كما تتعلق بالمعقودة والقتل العمد اعظم من الغموس * ولما ثبت التفاوت بينهما ثبت بين القتل الخطأ واليمين المعقودة ايضا * واما المفارقة فى الحكم صورة فلان حكم القتل وجوب التحرير والصوم على الترتيب مقتصرا عليهما وحكم الظهار وجوب التحرير والصوم والاطعام وهذا مفارق للاول * وكذا حكم اليمين وجوب البر ثم الكفارة باحد الاشياء الثلاثة ثم صوم ثلاثة ايام وهو مفارق لحكم القتل ايضا * واما المعنى فلان فى هذين الحكمين ضرب تيسير فان للطعام مدخلا فى الظهار عند العجز والتخيير ثابت فى الاشياء الثلاثة فى اليمين مع النقل الى صوم الثلاثة عند العجز وليس هذا النوع من التيسير فى القتل واذا ثبتت المفارقة بينهما

ولا نسلم له ان القيد بمعنى الشرط الاترى ان قوله من نسائكم معرف بالاضافة فلا يكون القيد معرفا ليجعل شرطا ولانا قلنا ان الشرط لا يوجب نفيا بل الحكم الشرعى انما يثبت بالشرع ابتداء فاما العدم فليس بشرع ولانا ان سلمنا له النفى ثابتا بهذا القيد لم يستقم الاستدلال به على غيره الا اذا صحت المماثلة وقد جاءت المفارقة فى السبب وهو القتل فانه اعظم الكبائر وفى الحكم صورة ومعنى حتى وجب فى اليمين التخيير ودخل الطعام فى الاظهار دون القتل فبطل الاستدلال

بقولهم مسلم ولكن لم قلت انه لم يبلغ بل بلغ ولكن انساه الله تعالى على القلوب نسخا
لتلاوته سوى قلب ابن مسعود وابقاء لحكمه كما قلنا جميعا بانتساخ تلاوة الشيخ والشيخة اذا زنيا
فارجموهما البتة نكالا من الله * وبقاء حكمه بهذا الطريق * والكم قد قبلتم خبر عائشة رضى
الله عنها انها قالت انزل عشر رضعات محرمات فنسخن بخمس وكان مما يتلى مع ان عائشة نسيت
النظم ايضا فخبر ابن مسعود مع حفظه النظم كان اولى بالقبول وكيف يحمل على انه
نقل بناء على اعتقاده اذ لا يظن باحد من عوام المؤمنين انه يزيد حرفا من عند نفسه فى كتاب
الله بناء على اعتقاده ذلك وكيف يظن ذلك بمن هو من كبار الصحابة واجلائهم * ولا
يلزم علينا اى على ما قلنا من سقوط الاطلاق بقراءة ابن مسعود رضى الله عنه عدم سقوطه
فى صدقة الفطر فانا عملنا بالحديثين فيها فاوجبناها بسبب العبد الكافر والمسلم ولم نعمل
بالقراءتين فى اليمين بل عملنا بالمقيدة وهى قراءة ابن مسعود حملا للمطلقة عليها * لان النصين
فى كفارة اليمين وردا فى الحكم وهو الصوم الواجب باليمين * وهو فى وجوده اعنى
وجوبه فى نفسه لا يقبل وصفين متضادين لانه حكم واحد غير متعدد والاطلاق والتقييد
ضدان فلا يجتمعان فى وقت واحد فى شئ واحد ولو عملنا بالنصين يلزم صوم ستة ايام
ثلاثة بالمطلق وثلاثة بالمقيد وذلك خلاف الاجماع فعلمنا ان المقيد انصرف ما انصرف
اليه الاخر واوجب تقييد ذلك الصوم بعينه فاذا صار ذلك الصوم مقيدا لم يبق مطلقا
ضرورة * فاما فى صدقة الفطر فاحد النصين جعل الرأس المطلق سببا والآخر جعل رأس
المسلم سببا * ولا مزاحمة اى لا تنافى فى الاسباب اذ يجوز ان يكون لشئ واحد اسباب متعددة
شرعا وحسا على سبيل البدل كالملك والموت واذا انتفت المزاحمة وجب الجمع * فان قيل
فهلا اوجبتم التتابع فى قضاء رمضان كما اوجب البعض بقراءة ابى بن كعب رضى الله عنه
فعدة من ايام اخر متتابعة مع ان التقييد والاطلاق فى حكم واحد * قلنا قراءته شاذة غير
مشهورة وبمثلها لا تثبت الزيادة على النص فاما قراءة ابن مسعود رضى الله عنه فقد كانت
مشهورة الى زمن ابى حنيفة رحمه الله حتى كان الاعمش يقرأ ختما على حرف ابن مسعود
وختما من مصحف عثمان رضى الله عنهما والزيادة عندنا تثبت بالخبر المشهور كذا فى المبسوط
* فان قيل اذا لم يحمل المطلق على المقيد ادى الى الغاء المقيد فان حكمه يفهم من المطلق الا ترى
ان حكم العبد المسلم يستفاد من اطلاق اسم العبد فى صدقة الفطر كما يستفاد حكم الكافر واذا
كان كذلك لم يبق فى ذكر المقيد فائدة * قلنا ليس كذلك فان قبل ورود المقيد يعمل به من
حيث انه مطلق وبعد وروده يعمل به من حيث انه مقيد * وفيه فائدة وهى ان يكون
المقيد دليلا على الاستحباب والفضل او على انه عزيمة والمطلق رخصة ويجوز ذلك متى
امكن العمل بهما جميعا واحتمال الفائدة قائم لا يجعل النصان نصا واحدا * كيف والحمل
يؤدى الى ابطال صفة الاطلاق على وجه لم يبق معمولا وعدم الحمل لا يؤدى الى ابطال
شئ فكان اولى * اليه اشير فى الميزان * فان قيل انكم قد حملتم المطلق على المقيد فى قوله

الفطر ان النبى عليه
السلام قال ادوا عن
كل حر وعبد مطلقا
وقال فى حديث آخر
عن كل حر وعبد
من المسلمين وعملنا نحن
بهما بخلاف كفارة
اليمين فانا لم نجمع بين
قراءة عبد الله بن مسعود
من القراءة المعروفة
يجوز الامر ان
والفرق بينهما ان
النصين فى كفارة
اليمين وردا فى الحكم
والحكم هو الصوم
فى وجوده لا يقبل
وصفين متضادين
فاذا ثبت تقييده بطل
اطلاقه وفى صدقة
الفطر دخل النصان
على السبب ولا مزاحمة
فى الاسباب فوجب
الجمع

فيمابعد بخطوط والحكم الواحد لايقبل وصفين متضادين فاذا ثبت تقييده بطل اطلاقه * ويمكن ان يجاب عنه ايضا بان مثل هذا الاجتماع لايوجب الحمل فان من شرطه استواءهما فى الدرجة ولم يوجد الاترى ان الزيادة على النص لاتجوز بخبر الواحد لاستلزامه ابطال الاطلاق القطعى بالدليل الظنى فلما لم يجز ابطاله بالقيد الثابت بخبر الواحد فلان لايجوز بالقيد الثابت بالرأى الذى هو دونه كان اولى ، فصارت التعدية لمعدوم وهذه اللام تتعلق بالتعدية وهى فى لابطال للعاقبة ، وقوله لابطال مع متعلقه خبر صار اى صارت تعدية الشافعى عدم الجواز الذى لايصلح حكما شرعيا من المقيد فى كفارة القتل الى المطلق فى كفارة الظهار واليمين تعدية لاجل ابطال موجود يصلح حكما شرعيا وهو الاطلاق او جواز التحرير الكافرة يعنى ادى تلك التعدية الى الابطال وآل عاقبتها اليه : او اللام فى لمعدوم هى الدالة على الغرض اى صارت تعدية الشافعى وصف الايمان من كفارة القتل الى غيرها تعدية لاجل معدوم لايصلح حكما شرعيا اى الغرض من التعدية اثبات ذلك المعدوم لابطال الموجود وهو وصف الاطلاق لا اثبات المعدى وهو جواز المؤمنة لان ذلك ثابت بدون التعدية * فكان هذا ابعد عن الصواب مما سبق وهو اضافة عدم الحكم الى عدم الشرط او الوصف لان فيما سبق ان وجد العمل بالمسكوت الذى ليس بدليل فليس فيه ابطال حكم موجود وفيما نحن فيه وجد الامران * وهذا امر ظاهر التناقض اى اعتبار ماليس بحكم شرعى وتعديته لابطال حكم شرعى امر متناقض لان فيه اعتبار ما وجب اسقاطه واهداره واهدار ما وجب اعتباره * والسنة المعروفة قوله عليه السلام * ليس فى العوامل والحوامل ولا فى البقر المثيرة صدقة * وماروى على رضى الله عنه وفى البقر فى كل ثلاثين تبيع وفى الاربعين مسنة وليس على العوامل شئ * قوله (وكذلك قيد التتابع فى كفارة القتل والظهار لم يوجب نفيا) اى نفيا للجواز بدونه فى كفارة اليمين يعنى لم يثبت اشتراط التتابع فى صوم اليمين بحمله على صوم الظهار والقتل بل ثبت زيادة على المطلق بقراءة ابن مسعود رضى الله عنه * فصيام ثلاثة ايام متتابعات * كما ثبت زيادة اشتراط الوطئ على قوله تعالى * حتى تنكح زوجا غيره بحديث العسيلة * وقراءته ان لم يثبت قرآنا بقيت خبرا مسندا لان القراءة منقولة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والزيادة بالخبر المسند صحيحة اذا كان مشهورا وقراءته كانت مشهورة فى السلف حتى كانت تتعلم فى المكاتب كذا فى الاسرار * قال الغزالى رحمه الله هذا ضعيف لانه ان نقله من القران فهو خطاء قطعا لانه وجب على الرسول تبليغ القرآن الى جماعة تقوم الحجة بقولهم وكان لايجوز له مناجاة الواحد وان لم ينقله من القرآن احتمل ان يكون ذلك مذهبا له لدليل قد دل عليه واحتمل الخبر وماتردد بين ان يكون خبرا او لايكون لايجوز العمل به وانما يجوز العمل بما يصرح الراوى بسماعه * قلت هذا كلام واه لان ابن مسعود نقله وحيا متلوا مسموعا من رسول الله عليه السلام فان لم يثبت كونه وحيا متلوا لعدم شرطه وهو التواتر يبقى كلاما مسموعا من الرسول عليه السلام منقولا عنه فكان بمنزلة خبر رواه عنه * وقوله وجب على الرسول التبليغ الى جماعة تقوم الحجة

فصارت التعدية لمعدوم لايصلح حكما شرعيا فكان هذا ابعد مما سبق وهذا امر ظاهر التناقض فاما قيد الاسامة فلم يوجب نفيا عندنا لكن السنة المعروفة فى ابطال الزكوة عن العوامل اوجبت نسخ الاطلاق وكذلك قيد العدالة لم يوجب النفى لكن نص الامر بالتثبت فى نبأ الفاسق اوجب نسخ الاطلاق وكذلك قيد التتابع فى كفارة القتل والظهار لم يوجب نفيا فى كفارة اليمين بل ثبت زيادة على المطلق بحديث مشهور وهو قراءة عبدالله بن مسعود رضى الله عنه ولا يلزم عليه ما قلنا فى صدقة

وذلك جائز فى كل حكم قبل وجوده بطريقين وطرق كثيرة وقد قال الشافعي رحمه الله ان صوم كفارة اليمين غير متتابع ولم يحمله على الظهار والقتل وهذا تناقض فان قال ان الاصل متعارض لانى وجدت صوم المتعة لا يصح الا متفرقة قيل له ليس كذلك فان صوم السبعة قبل ايام النحر لا يجوز لانه لم يشرع لا لان التفريق واجب الا ترى انه اضيف الى وقت بكلمة اذا فكان كالظهر لما اضيف الى وقت لم يكن مشروعا قبله وذلك معنى ماذكرنا فى موضعه واحكام هذه الاقسام تنقسم الى قسمين الى العزيمة والرخصة وهذا

وشبه الارسال والتعليق كما كان ، وذلك اى احتمال الوجود جائز اى ثابت فى كل حكم
قبل ثبوته بطريقين وكثيرة كالملك قبل ان يثبت يحتمل الوجود بالبيع والهبة والميراث والوصية
وغيرها قوله (وقد قال الشافعي) ثم ذكر الشيخ ما يرد نقضا على اصل الشافعي
فقال قال الشافعي رحمه الله صوم اليمين غير متتابع فى قول عملا باطلاق قوله تعالى
فصيام ثلاثة ايام ولم يحمله على صوم الظهار والقتل المقيدين بالتتابع كما حمل الرقبة المطلقة
فى اليمين على المقيدة بالايمان فى القتل وهذا منه تناقض لانه قول بوجوب حمل المطلق على
المقيد وعدم وجوبه * واعتذر الشافعي عنه بان المطلق انما يحمل على المقيد اذا كان له اصل
واحد فى المقيدات وكان مثله فى القوة فاما اذا كان له اصلان متعارضان فى التقييد فلا لان
حمله على احدهما ليس باولى من حمله على الآخر من غير دلالة وههنا الصوم المطلق دائر بين
صومين مقيدين مختلفين فى التقييد احدهما صوم القتل والظهار المقيد بالتتابع * والآخر
صوم التمتع المقيد بالتفريق فلم يمكن حمله على احدهما فبقى على اطلاقه فجاز التفريق والتتابع
قال ولا يجوز تقييده بالتتابع بقراءة ابن مسعود لفوات الاستواء فى الدرجة فان احدهما خبر واحد
او خبر مشهور والآخر نص قاطع * فرد الشيخ اعتذاره وقال ليس فى كلام الله تعالى صوم
مقيد بالتفريق ولانسلم ان صوم المتعة متفرق بدليل انه لو صام العشرة بعد الرجوع جملة جاز
عنه ولو صامها متفرقة قبل الرجوع لا يجوز بالاتفاق فعرفنا انه غير مقيد بالتفريق الا انه اعنى
صوم المتعة صومان مطلقان موقتان احدهما وقته وقت الحج والآخر وقته بعد الرجوع فان
صوم السبعة اضيف الى وقت بكلمة اذا وانها للوقت فلم يجز الاداء قبله لعدم شرعيته كما لا يجوز
صوم رمضان قبل الشهر واداء الظهر قبل الوقت لا لوجوب التفريق * واذا ثبت انه ليس بمقيد
بالتفريق لم يبق للمطلق الا اصل واحد فيجب حمله عليه ثم انه لم يحمل فلزم التناقض على انا
ان سلمنا ان صوم المتعة مقيد بالتفريق فكلامه ساقط ايضا لان صوم المتعة لا يصلح مقيدا لصوم
اليمين لانه ليس من جنس الكفارات ليتعدى حكمه اليه بل المطلق فى الكفارة يحمل على المقيد
فيها لامكان المقايسة بالنظر الى الجنسية وليس فى الكفارة صوم مقيد بالتفرق فلم يثبت تعارض
الاصلين ووجب الحمل واذا لم يحمل كان متناقضا * ومن اصحاب الشافعي من قال فيما اذا
تعارض اصلان يحمل على الاحوط ليخرج عن العهدة بيقين فاوجب التتابع فى صوم اليمين وهو
الاصح عندهم كذا فى التهذيب * وذلك اى عدم شرعية صوم السبعة او عدم جوازه
قبل الرجوع * او وقوع التفريق فيه لمعنى ذكرناه فى موضعه قال الشيخ رحمه الله فى بعض
مصنفاته فى اصول الفقه صوم المتعة لم يشرع متفرقا وانما جاء التفرق ضرورة تخلل ايام لا صوم
فيها وهى ايام النحر بمنزلة تخلل الليالى وتخلل ايام الحيض فى صوم كفارة الفطر او القتل
* قال فان قيل ان الشارع شرعه متفرقا مع امكان ان يشرعه جملة قبل ايام النحر او بعدها
فدل انه شرع متفرقا لانه وقع ضرورة قلنا الصوم فى حق المتمتع وجب بدلا والبدل انما يجب
فى الوقت الذى يجب فيه المبدل هذا هو الاصل فى الابدال الا ان وقت الاصل فى يوم النحر

عليه السلام * اذا اختلف المتبايعان تحالفا وترادا * وقوله صلى الله عليه وسلم * اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا * حيث قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله لا تجرى التحالف حال هلاك السلعة مع ان الاطلاق والقيد في السبب او الشرط دون الحكم * قلنا ما حملنا المطلق على المقيد ولكن فهمنا باشارة النص ان المراد من المطلق ماهو المراد من المقيد فان قوله وترادا اشارة الى ان المدار منه ايجاب التحالف حال قيام السلعة لان التراد لا يتصور الا في حال قيامها * وقد ترك الشافعي رحمه الله اصله ههنا حيث قال يجرى التحالف حال هلاك السلعة كما يجرى حال قيامها ولم يحمل المطلق على المقيد معتذرا بان التحالف وجب لبيان الثمن والاشتباه حال قيام السلعة اقل من الاشتباه حال هلاكها لانه يمكن نعرف الثمن من القيمة اذ بياعات الناس تكون بالقيمة في الاغلب فايجاب التحالف حال قيام السلعة مع قلة الاشتباه يكون ايجابا له حال هلاكها دلالة * ولكن اصحابنا قالوا هذا غير مستقيم لانا لا نسلم ان البياعات بالقيمة في الاغلب فان الانسان يبيع ماله باقل من القيمة ويشترى باكثر منها للحاجة ولهذا لم يرجع الى القيمة عند الاختلاف ولو كان البيع بالقيمة غالبا لرجع اليها بل التحالف موجب للفسخ والعقد انما يقبل الفسخ حال قيام السلعة دون هلاكها فايجاب ما يؤدى الى الفسخ حال قبول العقد اياه لا يكون ايجابا له في حال لا يقبله كذا في اصول الفقه لابي اليسر قوله (وهذا نظير ماسبق ادرج الشيخ رحمه الله في هذا الكلام جواب سؤال يرد على مسئلة تعليق نكاح الامة بعدم طول الحرة ولم يذكره هناك وهو ان يقال لما علق حل الامة بشرط عدم الطول لا يمكن ان يجعل ذلك الحل بعينه ثابتا قبل وجود الشرط بقوله * واحل لكم ماوراء ذلكم * لان الشيء الواحد لا يجوز ان يكون منجزا ومعلقا كالقنديل اذا علق لا يبقى موضوعا في المكان * فقال وهذا اى العمل بالمطلق والمقيد الواردين في السبب وعدم حمل احدهما على الآخر نظير ماسبق ان التعليق بالشرط لما لم يوجب النفي عند عدمه جاز ان يكون الشيء الواحد قبل وجوده معلقا ومرسلا * مثل نكاح الامة تعلق بطول الحرة اى بعدم طولها * بقي مرسلا اى مطلقا عن الشرط * مع ذلك اى مع تعلقه بالشرط يعني جواز نكاحها قبل وجوده متعلق بالشرط وغير متعلق به * لان الارسال والتعليق يتنافيان وجودا يعني وجود الحكم لا يجوز ان يثبت بالارسال والتعليق جميعا كالملك لا يجوز ان يثبت بالبيع والهبة جميعا لاستحالة ثبوت معلول واحد بعلتين تامتين * فاما قبل ثبوته فيجوز ان يثبت بالبيع والهبة على سبيل البدل فكذا ما علق بالشرط يجوز ان يكون قبل وجوده * معلقا اى معدوما يتعلق وجوده بالشرط ومرسلا اى محتملا للوجود قبل الشرط بسبب آخر كالطلقات الثلاث المعلقة بالشرط يحتمل ان يتحقق وجودها عند وجود الشرط ويحتمل ان توجد قبل وجود الشرط بالتنجيز وكذا العتق فكذا جواز نكاح الامة * وذلك لان العدم الاصلي كان محتملا للوجود بطريق الارسال قبل التعليق وبعد التعليق لم يتبدل ذلك العدم * فيبقى محتملا للوجود بطريقين

وهذا نظير ماسبق انا قلنا ان التعليق بالشرط لا يوجب النفي فصار الحكم الواحد معلقا ومرسلا مثل نكاح الامة تعلق بعدم طول الحرة بالنص وبقي مرسلا مع ذلك لان الارسال والتعليق يتنافيان وجودا فاما قبل ابتداء وجوده فهو معلق اى معدوم يتعلق بالشرط وجوده ومرسل عن الشرط اى محتمل للوجود قبله والعدم الاصلي كان محتملا للوجود ولم يتبدل العدم فصار محتملا للوجود بطريقين

الدنيا * وقوله العزيمة اسم لما هو اصل منها اي من الاحكام تمام التعريف ، وقوله غير متعلق بالعوارض تفسير لاصل منها لا تقييد ، ويدخل في هذا التعريف ما يتعلق بالفعل كالعبادات وما يتعلق بالترك كالمحرمات ، وفيه ما ذكره صاحب الميزان بعد تقسيم الاحكام الى الفرض والواجب والسنة والنفل والمباح والحرام والمكروه وغيرها ان العزيمة اسم للحكم الاصلي في الشرع على الاقسام التي ذكرنا من الفرض والواجب والسنة والنفل ونحوها لا لعارض سميت اي الاحكام الاصلية عزيمة لانها من حيث كانت اصولا اي مشروعة ابتداء ، حقا لصاحب الشرع مفعول له اي كانت في نهاية التوكيد من حيث انها كانت اصولا لاجل انها حق له او هو مصدر مؤكد لغيره وهو نافذ الامر واجب الطاعة فكان امره مفروض الامتثال وشرعه واجب القبول وكان مؤكدا وقوله والرخصة اسم لما بني على اعذار العباد تعريف الرخصة * وقوله وهو ما يستباح مع قيام المحرم تفسير له يعني اريد بقوله ما بني على اعذار العباد ما يستباح بعذر مع قيام المحرم * فقوله ما يستباح عام يتناول الفعل والترك ، وقوله بعذر احتراز عما يباح لا لعذر ونظائره كثيرة وقوله مع قيام المحرم احتراز عن مثل الصيام عند فقد الرقبة في الظهار اذ لا يمكن دعوى قيام السبب المحرم عند فقد الرقبة مع استحالة التكليف باعتاقها حينئذ بل الظهار سبب لوجوب الاعتاق في حالة ولوجوب الصيام في حالة اخرى واعترض عليه بانه ان اريد بالاستباحة الاباحة بدون الحرمة فهو تخصيص العلة لان قيام المحرم بدون حكمه لمانع تخصيص له * وان اريد بها الاباحة مع قيام الحرمة فهو جمع بين المتضادين وكلاهما فاسد ، ولا يفيد تغيير العبارة بان الرخصة هي ما رخص مع قيام المحرم لان الترخيص غير خارج عن الاباحة فكان في معنى الاول وزيادة وهي انه استعمل رخص في حد الرخصة وان امكن تأويله باللغوي دون الاصطلاحي لان اقله استعمال اللفظ المبهم في التعريف وهو قبيح * واجيب عنه بان المراد من قوله يستباح يعامل به معاملة المباح لانه يصير مباحا حقيقة لان دليل الحرمة قائم الا انه لا يؤاخذ بسبب الحرمة بالنص وليس من ضرورة سقوط المؤاخذة انتفاء الحرمة فان من ارتكب كبيرة وعفا الله عنه ولم يؤاخذه بها لا تسمى مباحة في حقه لعدم المؤاخذة ولهذا ذكر صدر الاسلام الرخصة ترك المؤاخذة بالفعل مع وجود السبب المحرم للفعل وحرمة الفعل وترك المؤاخذة بترك الفعل مع قيام السبب الموجب للفعل وكون الفعل واجبا * وذكر في الميزان الرخصة اسم لما تغير عن الامر الاصلي الى تخفيف ويسر ترفها وتوسعة على اصحاب الاعذار ، وقال بعض اصحاب الحديث الرخصة ما وسع على المكلف فعله بعذر مع كونه حراما في حق من لا عذر له او وسع على المكلف تركه مع قيام الوجوب في حق غير المعذور ، وسوى بين الرخص كلها وقال لا يجوز ان يكون الرخصة حرام التحصيل قال النبي عليه السلام ان الله تعالى يحب ان يؤتى برخصه كما يحب ان يؤتى بعزائمه * وقال عليه السلام لعمار حين اجرى كلمة الكفر على لسانه بالاكراه * فان عادوا فعد *

العزيمة في الاحكام الشرعية اسم لما هو اصل منها غير متعلق بالعوارض سميت عزيمة لانها من حيث كانت اصولا كانت في نهاية التوكيد حقا لصاحب الشرع وهو نافذ الامر واجب الطاعة والرخصة اسم لما بني على اعذار العباد وهو ما يستباح بعذر مع قيام المحرم والاسمان معا دليلان على المراد اما العزم فهو القصد المتناهي في التوكيد

وصوم العشرة لا يتصور اداؤه فيه فاضرورة عدم الامكان جعله الشرع متفرقا لم يجعل الكل قبله او بعده ليكون جملة بل جعل البعض قبل ايام النحر متصلا بايام النحر والبعض بعدها ليكون متصلا بطرفي ايام النحر لما تعذر الاداء فيها فيكون التفريق ضرورة الاتصال بطرفي وقت النحر الذى هو اصل ولم يشرع فيه لانه وقت ضيافة الله عباده وكان ينبغي ان يكون اداء السبعة بعد ايام النحر قبل الرجوع بلا فصل غير ان الشرع علقه بالرجوع لعذر السفر نظرا له ومرحمة عليه * ولا يقال ينبغي ان يكون قبله خمسة وبعده خمسة لان ماذكرنا معقول وذلك غير معقول ففوض الى الشرع والله اعلم ولما فرغ الشيخ من بيان اقسام الكتاب وما يتعلق بها شرع في بيان اقسام الاحكام الثابتة بها فقال

﴿ باب العزيمة والرخصة ﴾

﴿ باب العزيمة ﴾ ﴿ والرخصة ﴾

قال الشيخ الامام رضي الله عنه

* اختلفت عبارات الاصوليين في تفسير العزيمة والرخصة بناء على ان بعضهم جعلوا الاحكام منحصرة على هذين القسمين وبعضهم لم يجعلوها كذلك * فبعض من حصرها عليهما قال العزيمة الحكم الثابت على وجه ليس فيه مخالفة دليل شرعي * والرخصة الحكم الثابت على خلاف الدليل لمعارض راجح * واعترض عليه بجواز النكاح فانه حكم ثابت على خلاف الدليل اذ الاصل في الحرة عدم الاستيلاء عليها * وبوجوب الزكوة والقتل قصاصا فان كل واحد ثابت على خلاف الدليل اذ الاصل حرمة التعرض في مال الغير ونفسه ولا يسمى شيء منها رخصة * وقيل العزيمة ما سلم دليله عن المانع والرخصة ما لم يسلم عنه * وبعض من لم يعتبر الانحصار قال العزيمة ما لزم العباد بايجاب الله تعالى كالعبادات الخمس ونحوها والرخصة ما وسع للمكلف فعله لعذر فيه مع قيام السبب المحرم * فاختصت العزيمة بالواجبات على هذا التفسير وخرج الندب والكراهة عن العزيمة من غير دخول في الرخصة فلم ينحصر الاحكام في القسمين * وعليه يدل كلام القاضي الامام ايضا فانه قال العزيمة ما لزمنا من حقوق الله تعالى من العبادات والحل والحرمة اصلا بحق انه الهنا ونحن عبيده فابتلانا بما شاء * والرخصة اطلاق بعد حظر بعذر تيسيرا * ثم اول كلام الشيخ يشير الى انه اعتبر الانحصار حيث قال واحكام هذه الاقسام ينقسم الى قسمين ولا شك ان الاباحة والكراهة من احكام هذه الاقسام كوجوب الفعل والترك فتدخلان في القسمين وكذا تفسيره العزيمة والرخصة يدل عليه ايضا فان حاصل معناهما على ماذكر العزيمة ما هو اصل من الاحكام والرخصة ما ليس باصل * او العزيمة ما لم يتعلق بالعوارض والرخصة بخلافه وهذا يدل على انحصار الاحكام فيهما كما ترى لكن اخر كلامه وهو تقسيمه العزيمة يدل على خلافه لان الاباحة لم تذكر في هذا التقسيم ولا في تقسيم الرخصة وكان مشتبها الا ان يقال الاحكام منحصرة في القسمين عنده كما يدل عليه اول كلامه والاباحة داخلة في العزيمة لو كانت شرعيتها كالنفل اذ ليس الى العباد رفعها الا ان الشيخ لم يذكرها في تقسيم العزيمة لان غرضه بيان ما تعلق به الثواب من العزائم وذلك في الاقسام المذكورة دون الاباحة لانها تتعلق بمصالح

يعاقب بتركه اولا والاول هو الواجب * والثانى لايخلو من ان يستحق بتركه الملامة اولا والاول هو السنة والثانى النفل * ويدخل فى القسم الاخير المباح ان جعل المباح من العزايم * فهذه اصول الشرع اى هذه احكام شرعت ابتداء فى الشريعة من غير نظر الى اعذار العباد فكانت من العزايم وان كانت متفاوتة فى انفسها * وكأنه اشار الى رد قول من قال من اصحابنا ان النوافل ليست من العزايم لانها شرعت جبرا للنقصان فى اداء ماهو عزيمة من الفرائض اوقطعا لطمع الشيطان فى منع العباد من اداء الفرائض من حيث انهم لما رغبوا فى اداء النوافل مع انها ليست عليهم فذلك دليل رغبتهم فى اداء الفرائض بالطريق الاولى فقال هذه الاقسام الاربعة سواء فى انها شرعت ابتداء لابناء على اعذار العباد فكانت عزايم لوكانة شرعيتها وان تفاوتت فى ذواتها الاترى ان النفل مشروع ابتداء لايحتمل التغير بعارض يكون من العباد فكان عزيمة كالفرض وماذكروا مقصود الاداء وليس كلامنا فيه * والفرائض اى المفروضات فى الشرع مقدرة يعنى روعى فيها كلا المعنيين فهى مقدرة لاتحتمل زيادة ولا انتقاصا * مقطوعة عما يغايرها من جنسها المشروع كذا فى الميزان * اومقطوعة عن احتمال ان لاتكون ثابتة لانها تثبت بدليل لاشبهة فيه * فصار الفرض اسما لمقدر ثابت بدليل قطعى مثل الايمان فانه مقدر بتصديق ماجاء من عند الله حتى لونقص شيئا منه اوزاد لايجوز فانه لوقال انا اؤمن بما جاء من عند الله وبما جاء من عند غير الله لايكون مؤمنا * وسميت مكتوبة لانها كتبت علينا فى اللوح المحفوظ * وهذا الاسم اى اسم الفرض يشير الى ضرب من التخفيف لانه ينبئ عن التقدير وفيه يسر بالنسبة الى ماليس بمقدر ولله تعالى ان يأمر عباده بشغل جميع العمر بخدمته بحكم المالكية وترك ذلك الى مقدر قليل يكون دلالة التخفيف واليسر وكأنه تعالى لما اوجبه علينا جعله مقدرا لئلا يصعب علينا اداؤه ويصير مؤدى لامحالة وكان التقدير فيه اشد المحافظة والملازمة عليه * الاترى انه تعالى كيف اعقب قوله * كتب عليكم الصيام * بقوله جل اسمه * لعلكم تتقون اياما معدودات * منبها على التخفيف بايراد جمعى القلة وهما الايام والمعدودات كانه قيل كتب عليكم الصيام اياما قلائل ليتيسر عليكم الاداء ويسهل المحافظة عليه فعرفنا ان الغرض من التقدير التيسير والمقصود من التيسير شدة المحافظة على الاداء قوله (اخذ من الوجوب وهو السقوط) فسر الشيخ الوجوب بالسقوط والوجبة بالاضطراب والمذكور فى كتب اللغة ان الوجوب هو اللزوم والوجبة هو السقوط مع الهدة والوجب الاضطراب * ومعنى السقوط انه ساقط علما اى فى اثبات العلم اليقينى هو ساقط فى نفسه ملحق بالمعدوم وان كان فى ايجاب العمل ثابتا موجودا * هو الوصف الخاص اى كون الواجب ساقطا فى حق العلم وصف مختص به لايوجد ذلك فى الفرض يعنى سقط عنه احد نوعى ماتعلق بالفرض وهو العلم وبقى العمل لازما به فسمى بهذا الاسم ليقع التميز بينه وبين الفرض * اوسمى به لانه لما لم يفد العلم اليقينى صار كالساقط على المكلف بدون اختياره * لاكالمحمل اى يحمل يعنى لايكون مثل الذى

واما الواجب فانما اخذ من الوجوب وهو السقوط قال الله تعالى فاذا وجبت جنوبها ومعنى السقوط انه ساقط علماً هو الوصف الخاص فسمى به اولما لم يفد العلم صار كالساقط عليه لاكالمحمل ويحتمل ان يؤخذ من الوجبة وهو الاضطراب سمى به لاضطرابه وهو فى الشرع اسم لما لزمنا بدليل فيه شبهة مثل تعيين الفاتحة وتعديل الاركان والطهارة فى الطواف وصدقة

ذكره كما صبر اولو العزم من الرسل واما الرخصة فتنبئ عن اليسر والسهولة يقال رخص السعر اذا تيسرت الاصابة لكثرة الاشكال وقلة الرغائب والعزيمة اربعة اقسام فريضة * وواجب * وسنة * ونفل * فهذه اصول الشرع وان كانت متفاوتة فى انفسها اما الفرض فمعناه التقدير والقطع فى اللغة قال الله تعالى سورة انزلناها وفرضناها اى قدرناها وقطعنا الاحكام فيها قطعا والفرائض فى الشرع مقدرة لا تحتمل زيادة ولا نقصانا اى مقطوعة ثبتت بدليل لا شبهة فيه مثل الايمان والصلوة والزكوة والحج وسميت مكتوبة وهذا الاسم يشير الى ضرب من التخفيف فى التقدير والتناهى يسر ويشير الى شدة

كيف وفى بعض الرخص يجب تحصيله كما فى تناول الميتة والدم عند الاكراه والمخمصة * قال صاحب الميزان وهذا صحيح ويجب ان يكون قول اصحابنا هذا فان معنى الرخصة السهولة واليسر وذلك فى سقوط الحظر والعقوبة جميعا * والاسمان معادليلان على المراد اى يدلان لغة على الوكادة واليسر المرادين فى الشرع منهما فكانا اسمين شرعيين مراعى فيهما معنى اللغة * حتى كان العزم يمينا * لو قال اعزم ان افعل كذا كان يمينا عندنا وقال الشافعى رحمه الله لا يكون يمينا لانه لم يحلف بالله ولا بصفة من صفاته * ولكنا نقول العزم لغة اقصى ما يراد من الايجاب والتوكيد والانسان يؤكد كلامه باليمين * وعن ابى بكر رضى الله عنه انه قال لامرأته اسماء بنت عميس عزمت عليك ان لا تصومى اليوم الذى مت فيه فافطرت وقالت ما كنت لاتبعه حنثا فعرفت العزم يمينا فان عرفته لغة فقولها حجة وان عرفته شرعا فكذلك كذا فى الاسرار * وفى الصحاح عزمت عليه اى اقسمت عليه قوله تعالى * فاصبر كما صبر اولوا العزم من الرسل * اى فاصبر على اذى قومك كما صبر اولوا الحزم والراى الصواب من الرسل على بلايا ابتلوا بها ظفر بالثواب كما ظفروا به * ثم انهم خصوا من بين الانبياء وان كان الكل على الحق لانتفاء الوهن وشبهته فى طلبهم للحق وزيادة ثباتهم عليه عند توجه الشدايد والمكاره اليهم وقوة صبرهم عليه فيها * وقيل هم ستة * نوح فانه صبر على اذى قومه مدة طويلة * وابراهيم صبر على النار وذبح الولد * واسحاق على الذبح * ويعقوب على فقد الولد وذهاب البصر * ويوسف على الجب والسجن * وايوب على الضر * وقيل هم اصحاب الشرايع نوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد فعلى هذا يكون من للتبعيض * وقيل الرسل كلهم اولوا العزم ولم يبعث الله رسولا الا كان ذا عزم وحزم ورأى وكمال عقل ومن على هذا القول للتبيين وهو الصحيح اليه اشير فى التيسير وغيره * والعزيمة اربعة اقسام الفرض الى آخره * يدخل فى هذه الاقسام الفعل والترك فان ترك المنهى عنه فرض * ان كان الدليل مقطوعا به كترك اكل الميتة وشرب الخمر * وواجب ان دخل فيه شبهة كترك اكل الضب واللعب بالشطرنج * وسنة او نفل ان كان دونه كترك ما قيل فيه لا بأس به * ويؤيده ما ذكر شمس الائمة الواجب ما يكون لازم الاداء شرعا او واجب الترك فيما يرجع الى الحل والحرمة * وذكر فى بعض نسخ الاصول لاصحابنا الفعل الصادر عن المكلف لا يخلو من ان يترجح جانب الاداء فيه او جانب الترك او لا هذا ولا ذلك * اما الاول فذلك اما ان يكفر جاحده ويضلل وهو الفرض * او لا يكفر وذلك اما ان يتعلق العقاب بتركه وهو الواجب * او لا يتعلق وذلك اما ان يكون ظاهرا واظب عليه النبى عليه السلام وهو السنة المشهورة او لا يكون وهو النفل والتطوع والمندوب * واما الثانى فاما ان يتعلق العقاب بالاتيان به وهو الحرام * او لا يتعلق وهو المكروه * واما الثالث فهو المباح اذ ليس فى ادائه ثواب ولا فى تركه عقاب * وذكر بعضهم العزيمة لا تخلو من ان يكفر جاحدها او لا والاول هو الفرض * والثانى لا يخلو من ان

فقيل مافعله خير من تركه في الشرع * وقيل هو ما يمدح المكلف على فعله ولا يذم على تركه * وقيل هو المطلوب فعله شرعا من غير ذم على تركه مطلقا واحترز بقوله من غير ذم على تركه عن الواجب المضيق وبقوله مطلقا عن الموسع والمخير والكفاية قوله (واما الفرض فحكمه اللزوم علما وتصديقا بالقلب) اي يجب الاعتقاد بحقيته قطعا ويقينا لكونه ثابتا بدليل مقطوع به * وهو الاسلام اي الاعتقاد بهذه الصفة يكون اسلاما حتى لو تبدل بضده يكون كفرا * وعملا بالبدن اي يجب اقامته بالبدن حتى لو ترك العمل به غير مستخف به يكون عاصيا او فاسقا اذا كان بغير عذر ولكنه لا يكون كافرا لانه ترك ما هو من اركان الشرايع لا ما هو اصل الدين لبقاء الاعتقاد على حاله * ويكفر جاحده اي ينسب الى الكفر من اكفره اذا دعاه كافرا ومنه لا تكفر اهل قبلتك واما لا تكفروا اهل قبلتكم فغير ثابت رواية وان كان جائزا لغة قال الكميت يخاطب اهل البيت وكان شيعيا * وطائفة قد اكفروني بحبكم * وطائفة قالوا مسيء ومذنب * كذا في المغرب * واما حكم الوجوب اي الواجب فلزومه عملا لا علما اي يجب اقامته بالبدن ولكن لا يجب اعتقاد لزومه لان دليله لا يوجب اليقين ولزوم الاعتقاد مبني على الدليل اليقيني * ويفسق تاركه اذا استخف * اذا ترك العمل به فهو على ثلاثة اوجه اما ان تركه مستخفا باخبار الآحاد بان لا يرى العمل بها واجبا او تركه متأولا لها او تركه غير مستخف ولا متأول * ففي القسم الاول يجب تضليله وان لم يكفر لانه رد خبر الواحد وذلك بدعة * وفي القسم الثاني لا يجب التضليل ولا التفسيق لان التأويل سيرة السلف والخلف في النصوص عند التعارض * وفي القسم الاخير يفسق ولا يضلل لان العمل به لما وجب كان الطاعة والترك من غير تأويل عصيانا وفسقا هذا هو المذكور في عامة الكتب وعليه يدل كلام شمس الائمة رحمه الله ايضا وهو الصحيح * والمذكور ههنا يشير الى ان تركه لا يوجب التضليل اصلا ويوجب التفسيق بشرط ان يكون مستخفا ولا يوجبه اذا كان متأولا وليس فيه دلالة على التفسيق في القسم الثالث بل هو ساكت عنه والمذكور بعده بخطوط يدل على اثبات التضليل في القسم الاول فيكون معنى ما ذكر هنا ويفسق تاركه ويضلل اذا استخف * والمذكور في التقويم يدل على انه لا تضليل فيه اصلا ولا تفسيق الا في القسم الاول فانه ذكر فيه الواجب كالمكتوبة في لزوم العمل والنافلة في حق الاعتقاد حتى لا يجب تكفير جاحده ولا تضليله وحكمه ان لا يكفر المخالف بتكذيبه ولا نفسق بتركه عملا الا ان يكون مستخفا باخبار الاحاد فيفسقه قوله (وانكر الشافعي هذا القسم) اي انكر التفرقة بين الفرض والواجب وقال هما مترادفان ويطلقان على معنى واحد وهو الذي يذم تاركه ويلام شرعا بوجه سواء ثبت بطريق قطعي او ظني * قال واختلاف طريق الثبوت لا يوجب اختلافه في نفسه فان اختلاف طرق النوافل لا يوجب اختلاف حقايقها وكذلك اختلاف طرق الحرام بالقطع والظن غير موجب اختلافه في نفسه من حيث حرام * قال وتخصيص اسم الفرض بالمقطوع والواجب بالمظنون تحكم لان الفرض لغة هو التقدير مطلقا سواء كان مقطوعا او مظنونا به * وكذا الواجب هو الساقط سواء كان مظنونا به او مقطوعا به فكان

واما الفرض فحكمه اللزوم علما وتصديقا بالقلب وهو الاسلام وعملا بالبدن وهو من اركان الشرايع ويكفر جاحده ويفسق تاركه بلا عذر واما حكم الوجوب فلزومه عملا بمنزلة الفرض لا علما على اليقين لما في دليله من الشبهة حتى لا يكفر جاحده ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الآحاد فاما متأولا فلا وانكر الشافعي رحمه الله هذا القسم والحقه بالفرائض فقلنا انكر الاسم فلا معنى له بعد اقامة الدليل على انه يخالف اسم الفريضة وانكر الحكم بطل انكاره ايضا لان الدلائل نوعان ما لا شبهة فيه من الكتاب والسنة وما فيه شبهة وهذا امر لا ينكر واذا تفاوت الدليل لم ينكر تفاوت الحكم

يتحمل ويرفع باختيار وهو الفرض فانه لما كان ثابتا قطعا يتحمل عن اختيار وشرح صدر * قال الامام العلامة مولانا حميد الملة والدين رحمه الله ونظيره ان اميراً امر واحدا من غلمانه بحمل شئ الى موضع فحمله فلما غاب عن بصره واخذ في الطريق اخبره واحدان الامير قدامر بحمل هذا الشئ الآخر ايضا الى ذلك الموضع ولم يحصل العلم له باخباره فحمله ايضا كان المأمور في تحمل الاول مختارا طايعاً وفي تحمل الثاني بمنزلة المدفوع اليه كأنه سقط عليه من غير رضاه واختياره قوله (والسنة) كذا السنة لغة الطريقة مرضية كانت اوغير مرضيــة وسنن الطريق معظمه ووسطه والسن الصب برفق من باب طلب فان اخذت السنة منه فباعتبار ان المار ينصت ويجرى فيها جريان المـاء ومنه قول الشاعر * وسـالت باعناق المطى الاباطح * وهو اى لفظ السنة في الشريعة اسم للطريق المسلوك في الدين يعنى من غير افتراض ولا وجوب كما اشار اليه في بيان الحكم سواء سلكه الرسول اوغيره ممن هو علم في الدين * وذكر في بعض النسخ لاخلاف في ان السنــة هي الطريقة المسلوكة في الدين وانما الخلاف في ان لفظ السنة اذا اطلق ينصرف الى سنة الرسول او اليها والى سنة الصحابي على ما نبين بعد بل زيادة على ماشرع له الجهاد وهو اعلاء دين الله وكبت اعداء الله وتحصيل الثواب في الآخرة وفي المغرب النفل ماينفله الغازى اى يعطاه زائدا على سهمه وهو ان يقول الامام او الامير من قتل قتيلا فله سلبه او قال للسرية ما اصبتم فهو لكم او ربعه او نصفه ولا يخمس وعليه الوفاء به وسمى ولد الولد نافلة ذلك اى لكونه زائدا على مقصود النكاح فانه شرع لتحصيل الولد من صلبه والحافد زيادة عليه فكذا النافلة اسم لما شرع زيادة على الفرائض والواجبات * ثم اختلفت العبارات في حدود هذه الاقسام فقيل الفرض هو مايعاقب المكلف على تركه ويثاب على تحصيله * واعترض عليه بالصلوة في اول الوقت فانها تقع فرضا ولو تركها لا يأثم بتركه حتى لو مات قبل آخر الوقت لاشئ عليه * وبصوم رمضان في السفر فانه يقع فرضا ولا يعاقب على تركه * وبان تارك الفرض قد يعفى عنه ولا يعاقب ولا يخرج الفرض بذلك عن كونه فرضا * وقيل هو ما يخاف ان يعاقب على تركه * وقيل هو ما فيه وعيد لتاركه * ويعترض عليهما بترك الصلوة في اول الوقت وترك صوم السفر ايضا * والصحيح ماقيل الفرض ماثبت بدليل قطعي واستحق الذم على تركه مطلقا من غير عذر * فقوله ماثبت بدليل قطعي يتناول المندوب والمباح اذ قد يثبت كل واحد منهما بدليل قطعي ايضا كقوله تعالى * وافعلوا الخير * وكلوا واشربوا * واحترز بقوله واستحق الذم على تركه عنهما * وبقوله مطلقا عن ترك الصلوة في اول الوقت على عزم الاداء في آخره وعن ترك الصوم في السفر الى خلفه وهو القضاء وامثالهما لان ذلك ليس بترك مطلقا فلا يستحق الذم به * وبقوله من غير عذر عن المسافر والمريض اذا تركا الصوم وما تقبل الاقامة والصحة فانهما لا يستحقان الذم لان تركهما بعذر * واذا بدل لفظ القطعي بالظني فهو حد الواجب * وحد السنة هو الطريقة المسلوكة في الدين من غير افتراض ولا وجوب * واما حد النفل وهو المسمى بالمندوب والمستحب والتطوع

الفطر والاضحية والوتر والسنة معناها الطريق والسنن الطريق ويقال سن الماء اذا صبه وهو معروف الاشتقاق وهو في الشرع اسم للطريق المسلوك في الدين والنفل اسم للزيادة في اللغة حتى سميت الغنيمة نفلا لانها غير مقصودة بل زيادة على ماشرع له الجهاد وسمى ولد الولد نافلة لذلك

المتواترة في إثبات الفرضية كما هو مذهب الظواهر من اهل الحديث حتى كان الثابت به من
الثابت بالكتاب في العمل من غير تفاوت بينهما فقد اخطئوا ... باب احكام الخصوص من
وقد ذكروا ان ثبوت العلم بالكتاب وخبر التواتر وعدم ثبوته بخبر الواحد كاف لاثبات
التفاوت بينهما لا يخفى عليهم شيء لانه لابد من ظهوره في وجوب العمل اذ ثبت لهما التفاوت
الدليلين في ذاتيهما ضعفا وقوة وقد وجدنا ذلك فقلنا حيث راعينا حد الكتاب الثابت باليقين بان
لم نلحق خبر الواحد به زيادة عليه وراعينا حد خبر الواحد بان اوجبنا العمل به وكذا السعي
في الحج والعمرة بالجر يعني السعي بين الصفا والمروة في الحج والعمرة فواجب عندنا ليس بركن
حتى لو تركه اداء في حج او عمرة جبر بالدم وتم الحج والعمرة وعند الشافعي رحمه الله هو ركن ولا يتم
حج ولا عمرة الا به لانه عليه السلام سعى بين الصفا والمروة وقال لاصحابه ان الله تعالى كتب عليكم
السعي فاسعوا وقوله عليه السلام ما تم الله لامرئ حجة ولا عمرة الا بطواف بين الصفا والمروة
الا انا تمسكنا في ذلك بقوله تعالى فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما ومثل هذا
اللفظ يوجب الاباحة لا الايجاب الا انا تركنا ظاهره في حكم الايجاب بدليل الاجماع فبقي
ما وراءه على ظاهره وعملنا بخبر الواحد في اثبات الايجاب دون الركنية على ما بينا وان قرأت
والعمرة بالرفع فمعناه وكذا العمرة واجبة وليست بفريضة وقال الشافعي رحمه الله هي
فريضة مثل الحج لما روى زيد بن ثابت رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال العمرة
فريضة كفريضة الحج وعندنا لما ضعف الدليل عن اثبات الفرضية لكونه خبر الواحد ثبت به
الوجوب وما اشبه ذلك اي المذكور مثل صدقة الفطر والاضحية وقراءة التشهد والصلوة
على النبي لان هذه الاشياء لما ثبتت باخبار الآحاد كانت من الواجبات لا من الاركان ولا يلزم
القعدة الاخيرة لانها ثبتت باتفاق الآثار انه عليه السلام ما سلم الا بعد القعدة الاخيرة كذا
في الاسرار ولان الخبر الموجب لها التحق بيانا لمجمل الكتاب على ما عرف قوله (وكذلك
تأخير المغرب) اي ومثل وجوب ما ذكرنا من الاحكام تأخير المغرب الى العشاء بالمزدلفة ليلة
النحر حين افاض الناس من عرفات واجب ثبت بخبر الواحد وهو ما روي ان اسامة ابن زيد
رضي الله عنه كان رديف رسول الله صلى الله عليه وسلم في الطريق الى المزدلفة فقال الصلوة
يا رسول الله فقال الصلوة امامك ومراده من هذا اللفظ اما الوقت او المكان لان الصلوة فعل
المصلي وفعله لا يتصور امامه فثبت ان التأخير واجب فاذا صلى المغرب بعرفات او في الطريق بعد
غيبوبة الشمس او بعد غيبوبة الشفق امر بالاعادة عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف رحمهم
الله لا يجب الاعادة وكان مسيئا لانه اداها في وقتها الثابت بالكتاب والسنة المتواترة الا ان التأخير
سنة فيكون مسيئا بتركه ولهما ان وقت المغرب في هذا الوقت وقت العشاء ومكان الاداء مزدلفة
بالحديث فاذا اداها قبل وقتها او في غير مكانها وجب عليه الاعادة عملا بالسنة كما في سائر الصلوات
اذا اديت قبل وقتها وكالجمعة وصلوة العيد اذا اديتا في غير المصر او فنائه وكالظهر المؤدى
في المنزل يوم الجمعة فان لم يفعل اي لم يعد حتى طلع الفجر سقطت الاعادة لان الاعادة

وكذلك تأخير المغرب
الى العشاء بالمزدلفة
واجب ثبت بخبر
الواحد واذا صلى في
الطريق امر بالاعادة
عند ابي حنيفة ومحمد
رحمهما الله عملا بخبر
الواحد فان لم يفعل
حتى طلع الفجر سقطت
الاعادة لان تأخير
المغرب انما وجب الى
وقت العشاء وقد انتهى
وقت العشاء فانتهى
العمل فلا يبقى الفساد
من بعد الا بالعلم وخبر
الواحد لا يوجبه ولا
يعارض حكم الكتاب
فلا يفسد العشاء

تخصيص كل واحد بقسم تحكما * ونحن نقول انه ان انكر الاسم اى انكر كونهما متباينين لغة فلا
معنى له لما بينا من معنى كل واحد منهما ومباينة احد المعنيين الاخر وان انكر الحكم اى انكر التفرقة
بينهما حكما بان قال لا تفاوت بينهما فى لزوم العمل بطل انكاره ايضا لان التفرقة بين
ما ثبت بدليل مقطوع به وبين ما ثبت بدليل مظنون ظاهر اذ ثبوت المدلول على حسب
الدليل فمتى كان التفاوت ثابتا بين الدليلين لابد من ثبوته بين المدلولين * واما قولهم
تخصيص كل لفظ بقسم تحكم فليس كذلك لانا نخص الفرض بقسم باعتبار معنى القطع ونخص
الواجب بقسم باعتبار معنى السقوط على الوجه الذى بينا ولا يوجد معنى القطع
فى الواجب ولا معنى السقوط على الوجه الذى بينا فى الفرض فانى يلزم التحكم وسائر
الاسماء الشرعية والعرفية بهذه المثابة * قال الغزالى رحمه الله واصحاب ابى حنيفة رحمه
الله قد اصطلحوا على تخصيص اسم الفرض بما يقطع بوجوبه وتخصيص اسم الواجب بما
ثبت ظنا ونحن لا ننكر انقسام الواجب الى مقطوع ومظنون ولا حجر فى اصطلاحات
بعد تفهم المعانى : فصار الحاصل ان وجوب العمل فى الواجب عند الشافعى مثل
وجوب العمل فى الفرض والتفاوت بينهما فى ثبوت العلم وعدمه وعندنا التفاوت بينهما
ثابت فى وجوب العمل ايضا حتى كان وجوب العمل فى الفرض اقوى من وجوبه فى
الواجب * وبيان ذلك اى بيان التفاوت الذى بينا ان النص المقطوع به وهو قوله تعالى
* فاقرؤا ما تيسر من القرآن * اوجب قراءة القرآن فى الصلوة اذ المراد منه القرآن فى الصلوة
* بالاجماع * وبدليل قوله عز اسمه * ان ربك يعلم انك تقوم ادنى من ثلثى الليل * وكان
قيام ثلث الليل فرضا فانتسخ اصله فى قول او تقديره فى قول بقوله تعالى * فاقرؤا
ما تيسر من القرآن اى فى كل صلوة على القول الاول او فى صلوة الليل على القول
الثانى * وبان الامر للايجاب ولا وجوب خارج الصلوة فيتعين القرآءة فى الصلوة وهذا
النص باطلاقه وعمومه يتناول الفاتحة وغيرها فيخرج عن العهدة بقراءة غير الفاتحة كما
يخرج بقرآءتها * وخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب اوجب
الفاتحة عينا فوجب العمل بخبر الواحد على وجه لا يلزم منه تغير موجب الكتاب وذلك
بان يجعل قرآءة الفاتحة واجبة يجب العمل بها من غير ان يكون فرضا ليتقرر الكتاب
على حاله ويحصل العمل بالدليلين على مرتبتيهما * ولا يقال قد خص من النص مادون
الاية بالاجماع وهو قرآن حتى لو انكره يكفر فيخص مادون الفاتحة بالخبر ايضا * لانا نقول
عدم جواز مادون الاية ليس باعتبار التخصيص ولكن لان ذلك لا يسمى قرآءة عرفا فلا
يدخل اطلاق قوله تعالى * فاقرؤا * ولهذا لا يحرم قرأة مادون الاية على الجنب والحايض
لانها لا تسمى قرائة عرفا كما لو تكلم بكلمة واحدة او حرف واحد منه ولكن مادون الاية
من القرآن حقيقة فانكاره يكون كفرا كانكار كلمة او حرف * فمن رد خبر الواحد كما رده
الرافضة وغيرهم فقد ضل عن سواء السبيل اى عن وسطه ومن سواه بالكتاب والسنة

وبيان ذلك ان النص الذى لا شبهة فيه اوجب قراءة القرآن فى الصلوة وهو قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وخبر الواحد وفيه شبهة تعين الفاتحة فلم يجز تغير الاول بالثانى بل يجب العمل بالثانى على انه تكميل لحكم الاول مع قرار الاول وذلك فيما قلنا وكذلك الكتاب اوجب الركوع وخبر الواحد اوجب التعديل وكذلك الطواف مع الطهارة فمن رد خبر الواحد فقد ضل عن سواء السبيل ومن سواه بالكتاب والسنة المتواترة فقد أخطاء فى رفعه عن منزلته ووضع الاعلى عن منزلته وانما الطريق المستقيم ما قلنا وكذلك السعى فى الحج والعمرة وما اشبه ذلك

اشار محمد في الكتاب فانه استدل بمسألة الحج اذا صلى المغرب في الطريق فانه يعيدها ما لم يطلع الفجر حتى طلع الفجر اخرت عنه لانها صارت مؤداة في وقتها الى اخر ما ذكرنا فكذلك ههنا * واما ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فيقولان ان الجواز وان ارتفع في اول الوقت لكنه مباح لان تفويت الجواز فيه مباح بترك الصلوة مختارا فلأن يجوز ذلك لخبر اولى ولما لم يجز تفويته عن الوقت اختيارا لا يجوز بخبر الواحد ايضا ولانا ما رفعنا الجواز لكن اخرناه الى ما بعد الفائتة وان لم تقدم الفائتة لم يحصل المعمول بالخبر اصلا فالاول تأخير والثاني ابطال * والتأخير اهون منه فوجب القول به كذا قال شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله * وذكر في بعض الفوائد ان كثرة الفوائت لما الحقت بضيق الوقت في سقوط الترتيب كان قلتها بمنزلة سعة الوقت في وجوب الترتيب فوجوب الاعادة عند القلة بعد خروج الوقت كان بمنزلة وجوبها في الوقت وبمنزلة وجوب الاعادة المغرب قبل طلوع الفجر لان القلة بمنزلة سعة الوقت وكان وقت العمل بخبر الواحد باقيا تقديرا * وتبين بما ذكرنا الفرق بين وجوب تعيين الفاتحة ووجوب التعديل واشتراط الطهارة في الطواف وبين وجوب الترتيب فانا لو اوجبنا التعيين او التعديل او الطهارة على وجه يؤدي الى فساد الصلوة والطواف يلزم نسخ الكتاب بخبر الواحد ولو اوجبنا الترتيب عند سعة الوقت على وجه يؤثر في فساد الوقتية لا يؤدي الى نسخ الكتاب بل يكون تأخيرا لحكمه مع ان له ولاية التأخير فوجب القول به عملا بخبر الواحد * فان قيل لما تعين آخر الوقت للوقتية حتى وجب تقديمها على الفائتة ينبغي انه لو قدم الفائتة لا يجوز كما لو قدم الوقتية على الفائتة في اول الوقت لا يجوز لتعينه وقتا للفائتة * قلنا المنع عن تقديم الوقتية في اول الوقت لمعنى يختص بها بدليل انه لو نفل او عمل عملا اخر لم يمنع منه فيوجب الفساد اما المنع عن تقديم الفائتة في اخر الوقت فقد ثبت لمعنى في غيرها وهو ان لا يؤدي الى تفويت الوقتية عن الوقت ولهذا يكره له الاشتغال بالنافلة وبعمل اخر فلم يوجب الفساد كذا ذكر في شرح القدوري لابي نصر البغدادي رحمه الله قوله (وثبت الحطيم من البيت) وهو اسم موضع متصل بالبيت من الجانب الغربي بينه وبين البيت فرجة * وسمي بالحطيم لانه حطم من البيت اي كسر فعيل بمعنى مفعول كالقتيل والجريح * او لان من دعا على من ظلمه فيه حطمه الله كما جاء في الحديث فكان فعيلا بمعنى فاعل كالعليم * ثم يجب على الطائف ان يطوف وراء الحطيم من البيت ولا يدخل تلك الفرجة في طوافه لانه قد ثبت انه من البيت بخبر الواحد وهو ما روي ان عايشة رضي الله عنها نذرت ان تصلي في البيت ركعتين ان فتح الله تعالى مكة على رسوله فجاء بها النبي عليه السلام تمام حجة الوداع ليلا الى البيت فصدتها خزنة البيت وقالوا انا نعظم هذا البيت في الجاهلية والاسلام ومن تعظيمها ان لا نفتح بابه في الليالي فاخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم بيدها وادخلها في الحطيم وقال * صلي ههنا فان الحطيم من البيت الا ان قومك قصرت بهم النفقة فاخرجوه من البيت ولولا حدثان

وثبت الحطيم من البيت بخبر الواحد فجعلنا الطواف واجبا لا يعارض الاصل

انما وجبت ليحصل الجمع بينهما في الوقت والمكان كما يوجبه الحديث فاذا طلع الفجر وانتهى وقت الجمع وهو وقت العشاء سقطت الاعادة لانا انما اوجبناها بالخبر فلو اوجبناها بعد طلوع الفجر لحكمنا بفساد ما ادى مطلقا وذلك من باب العلم وخبر الواحد لا يوجب العلم * ولا يعارض اي خبر الواحد مقتضى الكتاب وهو جواز المغرب المؤداة فلا يفسد العشاء اي بفتح الياء العشاء الاولى وهي المغرب المؤداة او بضمها يعني لا يفسد تذكر الصلوة التي وجبت اعادتها العشاء الاخيرة لانها ليست بفائتة بيقين والاول اظهر قوله (وكذلك الترتيب في الصلوات) اي الترتيب بين الفوائت والوقتية واجب ثبت بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام * من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها * وما روى ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم * من نام عن صلوة او نسيها فلم يذكرها الا وهو مع الامام فليصل التي هو فيها ثم ليصل التي ذكرها ثم ليصل التي صلى مع الامام * وانه يوجب العمل دون العلم فوجب العمل به ما لم يعارض الكتاب والخبر المتواتر فعند سعة الوقت لا معارضة لان الكتاب وهو قوله تعالى * ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا * يوجب الاداء في مطلق الوقت بحيث لا يفوته عنه ولا يوجب الاداء في وقت التذكر لا محالة وخبر الواحد يوجب تقديم الفائتة واداءها في وقت التذكر وامكن الجمع بينهما فوجب العمل به * فاما عند ضيق الوقت تحقق التعارض لتعين الوقت للوقتية بحيث لا يجوز التأخير عنه واقتضاء خبر الواحد تقديم الفائتة المستلزم لتفويتها عن الوقت وعدم جوازها قبل الفائتة فوجب ترجيح الكتاب على خبر الواحد فلذلك سقط العمل به * وكذا الحكم في كثرة الفوائت لانه في معنى ضيق الوقت لتأديه رعاية الترتيب فيها الى تفويت الوقتية ايضا * فان قيل العمل بخبر الواحد غير ممكن عند سعة الوقت الا بعد رفع موجب الكتاب ايضا فانه وان لم يوجب الاداء في الحال لكنه يقتضي الجواز والخروج عن العهدة اذا تحقق الاداء وخبر الواحد ينفي ذلك فلا يجب العمل به على الوجه الذي ذكرتم لانه يكون ابطالا لموجب الكتاب بخبر الواحد وذلك باطل كما قلتم في خبر التعيين والتعديل واشتراط الطهارة في الطواف * قلنا هذا لا يلزم اباحنيفة رحمه الله فانه يقول بالفساد الموقوف حتى لو ترك صلوة ثم صلى صلوات كثيرة مع تذكرها يسقط الترتيب ولا يكون عليه الا قضاء الفائتة عنده لان فساد المؤديات بعدها لم يكن بدليل مقطوع به ليجب قضاؤها مطلقا وانما كان لوجوب الترتيب بخبر الواحد وقد سقط ذلك عملا عند كثرة الصلوات فلا يلزمه الا قضاء المتروكة والقول بالوقف لا يوجب رفع الجواز كيف ومختار الشيخ ان بمجرد خروج الوقت ينقلب الوقتية المؤداة صحيحة فانه ذكر في شرح المبسوط في هذه المسئلة محتجا لابي حنيفة رحمه الله ان حكم الفساد ليس بمتقرر فيما ادى بل هو شيء يفتى به في الوقت حتى يعيده ثانيا في الوقت ليكون عملا بخبر الواحد وبكتاب الله تعالى بقدر الامكان فتى مضى الوقت لو حكمنا بفساد الوقتية كان ذلك تركا للعمل بالكتاب والخبر المتواتر بناء على ما يقتضيه خبر الواحد وذلك لا يجوز بل يجب القول بالجواز مطلقا ولا يعتبر خبر الواحد في مقابلته معارضا له * قال والى هذا

وكذلك الترتيب في صلوات واجب بخبر الواحد فاذا ضاق الوقت او كثرت الفوائت فصار معارضا بحكم الكتاب بخبر الوقتية سقط العمل به

ما بينا ثم قوي بذلك السبب في هذا التضاف الى الرأس يقال زكوة الرأس ثم تضاف الى الوقت ايضا

فيقال زكوة الفطر والمراد به وقته فثبت ان الاضافة الى الرأس اضافة الاصل الى السبب

والاضافة الى الوقت على سبيل الشرطية لانه ظرف اذ لو كان الوقت سببا لكانت الاضافة الى

الرأس لغوا . قال وذكر القاضي الامام ابو نصر الزوزني رحمه الله ان السبب كلاهما الرأس

والوقت فكان حكما متعلقا بعلة ذات وصفين ثم قال والمسائل تستغني عن هذا الاصل قوله

(وسبب وجوب الحج البيت) دون الوقت لانه نسب اليه . ولم يتكرر اي لم يجب الا مرة لان

السبب وهو البيت غير متجدد . قال ابو اليسر انه بيت حرمه الشرع فيجوز ان يصير سببا لزيارته

شرعا فان المكان المحترم قد يزار تعظيما له واحتراما الا ان احترامه لله تعالى فيكون زيارته تعظيما لله

عز وجل لا له . ولان هذا البيت حرمه امانا للخلق فكان نعمة في نفسه فصار سببا لكونه نعمة .

واما الوقت فهو شرط الاداء اي شرط جواز الاداء لعدم صحة الاداء بدونه وليس بسبب

للوجوب بدليل انه لا يتكرر بتكرره ولم ينسب اليه ايضا وتوقف صحة الاداء عليه مع انتفاء التكرر

بتكرره دليل الشرطية . غيران الاداء اي لكن الاداء جواب عما يقال وقت الحج اشهر الحج وهي

شوال وذو القعدة وعشر من ذي الحجة والاداء غير جائز في اول شوال فكيف يقال انه شرط

الاداء فعلم انه سبب الوجوب اداو لم يكن سببا لما يكن اضافة الوقت اليه مفيدة وقد يقال اشهر الحج

كما يقال وقت الصلوة فدل انه سبب فقال الوقت شرط الاداء كما ذكرنا ويجوز الاداء بعد دخوله لان

هذه عبادة ذات اركان شرع اداؤها متفرقة منقسما على امكنة وازمنة واختص كل ركن بوقت على

حدة كما اختص بمكان مخصوص فلم يجز قبل وقته الخاص كما لا يجوز في غير مكانه فلذلك لم يجز

طواف الزيارة يوم عرفة مع انه وقت اداء الركن الاعظم وهو الوقوف ولم يجز رمي اليوم الثاني

في اليوم الاول ولا قبل الزوال حتى ان ما كان منها غير موقت بوقت خاص يتأدى في جميع وقت الحج

كالسعي فان من طاف وسعى في رمضان لم يكن سعيه معتدا به من سعي الحج حتى اذا طاف الزيارة يوم

النحر يلزمه السعي ولو كان طاف وسعى في شوال كان سعيه معتدا به حتى لم يلزمه اعادته يوم النحر

لان السعي غير موقت بوقت خاص فجاز اداؤه في اشهر الحج . واما الاستطاعة بالمال فشرط اي

شرط وجوب الاداء لا شرط جوازه فان الاداء يصح من الفقير وان كان لا يملك شيئا وانما كانت شرط

وجوب الاداء فان السفر الذي يوصله الى الاداء لا يتهيأ له بدون الزاد والراحلة الا بحرج عظيم

وهو مدفوع فعرفنا ان المال شرط وجوب الاداء لا انه سبب والدليل عليه ان تفسير الاستطاعة

ملك الزاد والراحلة والاداء قبل ملكهما جائز كما ذكرنا لوجود السبب كما يجوز للمسافر ان يصوم

قبل الاقامة لان السبب قد وجد وكذلك لا يتجدد الوجوب بتجدد الاستطاعة ولا يضاف اليها كما

لا يضاف الى الوقت ولا يتجدد بتجدده فعلم ان الاستطاعة شرط كالوقت فصار تأويل الآية والله

اعلم ولله على الناس المستطيعين حج البيت حقا واجبا بسببه اذا جاء وقت الاداء كذا في التقويم قوله

(وسبب وجوب العشر الارض النامية بحقيقة الخارج) الباء يتعلق بالنامية وهو احتراز عن

الخراج فان سببه الارض بالنماء التقديري او عند الشافعي الخارج سبب وجوب العشر والارض

سبب وجوب الخراج حتى انهما يجتمعان في ارض واحدة ان كانت الارض خراجية لان

وسبب وجوب العشر الارض النامية بحقيقة الخارج لان العشر ينسب الى الارض وفي العشر معنى مؤنة الارض لانها اصل وفيه معنى العبادة لان الخارج للسبب وصف وصار السبب يتجدد وصفه متجددا في التقدير فلم يجز التعجيل قبل الخارج لان الخارج معنى السبب او صف العبادة فلو صح التعجيل خلص معنى المؤنة فلما صارت الارض نامية اشبه تعجيل زكوة السائمة والابل لعلوفة ثم اسامها

عهد قومك بالجاهلية لنقضت بناء الكعبة واظهرت قواعد الخليل وادخلت الحطيم في البيت والصقت العتبة بالارض وجعلت له بابين بابا شرقيا وبابا غربيا ولئن عشت الى قابل لافعلن ذلك * فجعلنا الطواف به * اى بالحطيم واجبا بهذا الخبر وجعلنا الطواف على الحطيم به اى بهذا الخبر واجبا * لايعارض الاصل اى لايساويه حتى لو تركه يؤمر باعادة الطواف من الاصل او اعادته على الحطيم مادام بمكة ليتحقق العمل بخبر الواحد * ولو رجع من غير اعادة يجزيه ويجبر بالدم لوجود اصل الفرض وهو الدوران حول البيت مع تمكن النقصان فيه بترك الطواف على الحطيم * ولو توجه الى الحطيم لايجوز صلوته لان كونه من البيت ثبت بخبر الواحد فلا يتأدى به ماثبت فرضا بالكتاب وهو التوجه الى الكعبة قوله (وحكم السنة) كذا قال شمس الائمة رحمه الله حكم السنة هو الاتباع فقد ثبت بالدليل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم متبع فيما سلك من طريق الدين وكذا الصحابة بعده وهذا الاتباع الثابت بمطلق السنة خال عن صفة الفرضية والوجوب الا ان تكون من اعلام الدين نحو صلوة العيد والاذان والاقامة والصلوة بالجماعة فان ذلك بمنزلة الواجب على مانبينه بعد وذكر ابو اليسر واما السنة فكل نفل واظب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل التشهد في الصلوات والسنن الرواتب وحكمها انه يندب الى تحصيلها ويلام على تركها مع لحوق اثم يسير وكل نفل لم يواظب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم بل تركه في حالة كالطهارة لكل صلوة وتكرار الغسل في اعضاء الوضوء والترتيب في الوضوء فانه يندب الى تحصيله ولكن لايلام على تركه ولايلحق بتركه وزر * واما التراويح في رمضان فانه سنة الصحابة فانه لم يواظب عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم بل واظب عليها الصحابة وهذا مما يندب الى تحصيله ويلام على تركه ولكنه دون ما واظب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فان سنة النبي اقوى من سنة الصحابة * وهذا عندنا واصحاب الشافعي يقولون السنة نفل واظب عليه النبي عليه السلام فاما النفل الذى واظب عليه الصحابة فليس بسنة وهو على اصلهم مستقيم فانهم لايرون اقوال الصحابة حجة فلا يجعلون افعالهم ايضا سنة وعندنا اقوال الصحابة حجة فيكون افعالهم سنة * لانها طريقة امرنا باحيائها بقوله تعالى * لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة * وقوله عز اسمه * وما آتيكم الرسول فخذوه وما نهيكم عنه فانتهوا * وبقوله عليه السلام * عليكم بسنتى الحديث * وقوله صلى الله عليه وسلم * من ترك سنتى لم ينل شفاعتى * والاحياء في الفعل فترك الفعل يستوجب اللايمة اى الملامة في الدنيا وحرمان الشفاعة في العقبى * الا ان السنة استثناء منقطع اى لاخلاف في ان تفسير السنة وحكمها ماذكرنا لكن الاختلاف في ان اطلاق لفظ السنة يقع على سنة الرسول او يحتمل سنته وسنة غيره * والحاصل ان الراوى اذا قال من السنة كذا فعند عامة اصحابنا المتقدمين واصحاب الشافعي وجمهور اصحاب الحديث يحمل على سنة الرسول عليه السلام واليه ذهب صاحب الميزان من المتأخرين * وعند الشيخ ابى الحسن الكرخى من اصحابنا وابى

وحكم السنة ان يطالب المرء باقامتها من غير افتراض ولا وجوب لانها طريقة امرنا باحيائها فيستحق اللائمة بتركها الا ان السنة عندنا قد تقع على سنة النبي عليه السلام وغيره وقال الشافعي رحمه الله مطلقها طريقة النبي صلى الله عليه وسلم

العشر الارض سبب الخراج الارض النامية ايضا لكن النماء معتبر في الخراج تقديرا لا تحقيقا بالتمكن من الزراعة لما قلنا ان الواجب من غير جنس الخارج فلم يتعلق بحقيقة الخارج وعلق بالتمكن من الزراعة لئلا يتعطل حق المقاتلة * فصار مؤنة باعتبار الاصل اى باعتبار تعلقه باصل الارض كما بينا في العشر وعقوبة باعتبار الوصف وهو التمكن من طلب النماء بالزراعة لان الاشتغال بالزراعة عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد فيصلح سببا للمذمة التي هي نوع عقوبة لان عمارة الارض من صنيع الكفار وعادتهم وقد سماهم الله تعالى بذلك في قوله عز اسمه واثاروا الارض وعمروها اكثر مما عمروها وقال عليه السلام اذا تبايعتم بالعين واتبعتم اذناب البقر ذللتم وظهر عليكم عدوكم ورأى النبي عليه السلام شيأ من آلات الزراعة في بيت وقال ما دخل هذا بيت قوم الا ذلوا ولهذا كان اصل الخراج على الكافر حيث لم يقبل الاسلام واشتغل بعمارة الدنيا فوضع عليهم الخراج لضرب من المذلة كما وضعت الجزية على رؤسهم لذلك والخراج في الاراضي اصل لانه كان موجودا قبل الاسلام الا ان الشرع نقل عنه الى العشر في حق المسلم واوجب الصرف الى مصارف الزكوة ليتصل به نوع عبادة تكرمة للمسلمين ولهذا لا يبتدأ الخراج على المسلم لان فيه نوع صغار ومذلة وجاز البقاء باعتبار المؤنة * ولا يقال بان وجود الخارج لا ينفك عن الزراعة ومع ذلك يجب العشر لانه اعتبر في حق وجوب العشر اكتساب المال فقط كاكتساب مال تجب فيه الزكوة ولان عمارة الدنيا والاشتغال بها في حق الكفار اصل وفي حق المسلم عارض فلا يعتبر العارض في جعل العشر عقوبة ولان الاشتغال بالزراعة مع الاعراض عن الدين والجهاد سبب المذمة لا نفس الزراعة قال عليه السلام اطلبوا الرزق في خبايا الارض * ولا يتحقق الاعراض في حق المسلم فكانت اكتسابا ولان معنى الزراعة غير معتبر في العشر حتى وجب العشر ان خرج من الارض شيء من غير ان يزرع * ولذلك لم يجتمعا عندنا اي ولان سبب كل واحد منهما الارض النامية لا يجتمع العشر والخراج في ارض واحدة وجوبا لان كل واحد مؤنة وفي العشر معنى العبادة وفي الخراج معنى المذلة والعقوبة والسبب واحد لا يجب حكمان مختلفان * وقولهم محل كل واحد مختلف لا يغني عنهم شيأ لان المحل قد يكون نحيا ايضا اذ الخراج قد يكون مقاسمة وقد روى الامام في مسنده عن ابي حنيفة عن حماد عن ابراهيم عن علقمة عن ابن مسعود رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم لا يجتمع في ارض مسلم عشر وخراج * وكذلك ائمة العدل والجور لم يشتغلوا بذلك مع كثرة احتيالهم لاخذ المال

قوله (وسبب وجوب الطهارة الصلوة) اختلفوا في سبب وجوب الوضوء فقيل سببه الحدث لا الصلوة لان النبي عليه السلام لا وضوء الا عن حدث * وحرف عن في مثل هذا الموضع يدل على السببية كما قلنا في قوله عليه السلام ادوا عمن تمونون * ولانه يتكرر بتكرر الحدث تكرر الصلوة بتكرر الوقت ولا يتكرر بتكرر الصلوة فانه متى قام الى الصلوة وهو طاهر لا يجب عليه الوضوء فعلمنا ان السبب هو الحدث * ولا معنى لقول من قال انه لا يجتمع مع الوضوء فكيف يجعل سببا له لانا انما جعلناه سببا لوجوب الوضوء لا لحصوله ولا نسلم انه لا يجتمع مع وجوبه * والصحيح ان سبب وجوب الطهارة الصلوة اعني وجوب الصلوة او ارادة الصلوة * لانها اي الطهارة تضاف

فصار مؤنة باعتبار الاصل وعقوبة باعتبار الوصف لان الزراعة عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد فكان سببا لضرب من المذلة ولذلك لم يجتمعا عندنا وسبب وجوب الطهارة الصلوة لانها تنسب اليها

العشر يتعلق بالخارج ويتكرر بتكرره ولهذا لايجوز تعجيله ولوكان الارض هي السبب لجاز تعجيله كالخراج وكالزكوة قبل الحول * ولمانه ينسب الى الارض يقال عشر الاراضي والارض يوصف به فيقال ارض عشرية والشئ يضاف الى سببه في الاصل ويتصف السبب بحكمه والدليل عليه ان هذا حق مالي وجب لله تعالى وكان سببه مالا ناميا والخارج غير موصوف بصفة النماء بل معد للانتفاع والاتلاف انما الارض هي الموصوفة به الا ان نماء الارض على وجهين نماء حقيقي وهو الخارج ونماء حكمي وهو التمكن من الانتفاع والزراعة وكل واحد منهما يصلح سببا لوجوب حق الله تعالى كما في الزكوة فانها تارة تجب بنماء حقيقي وهو نماء الاسامة من الدر والنسل وتارة تجب بالنماء الحكمي وهو كون المال معدا للتجارة فالعشر يتعلق بالنماء الحقيقي لانه مقدر بجزء من الخارج فلا يمكن اداؤه الا بعد تحقق الخارج والخراج مقدر بالدرهم فجاز ان يكون متعلقا بالنماء الحكمي * وفي العشر معنى المؤنة اي وجوب العشر معنى مؤنة الاراضي * لانها اي الاراضي اصل في وجوبه يعني اذا وجب العشر يجب مؤنة الارض حتى لايشترط فيه الاهلية الكاملة لان الله تعالى حكم ببقاء العالم الى الحين الموعود وسبب بقائه هو الارض فان القوت منها يخرج فوجب العشر والخراج عمارة لها ونفقة عليها كما وجب على الملاك مؤنة عبيدهم ودوابهم وعمارة دورهم وعمارة الاراضي وبقاؤها بجماعة المسلمين لانهم يذبون عن الدار ويصونونها عن الاعداء فوجب الخراج للمقاتلة كفاية لهم ليتمكنوا من اقامة النصرة * والعشر للمحتاجين كفاية لهم لانهم هم الذابون عن حريم الاسلام معنى كما قال عليه السلام يوم بدر * انكم تنصرون بضعفائكم * فكان الصرف اليهم صرفا الى الارض وانفاقا عليها فهذا هو معنى المؤنة فيه * وفيه معنى العبادة ايضا باعتبار كون الواجب جزأ من النماء قليلا من كثير كالزكوة تتعلق بالمال النامي بهذه الصفة فاشتمل على معنى المؤنة والعبادة ولما كانت الارض التي هي سبب لوجوبه اصلا والنماء الذي تعلق به معنى العبادة وصفا لها كان معنى المؤنة فيه اصلا ومعنى العبادة فيه تبعا وقوله وصار السبب بتجدد وصفه متجددا جواب عن استدلال الخصم يعني تكرر الواجب عند تكرر الخارج باعتبار تجدد الارض به تقديرا لا باعتبار ان الخارج سبب كما قلنا في النصاب الواحد بتكرر الحول والرأس الواحد بتجدد الفطر ولا يتكرر الخراج في سنة واحدة لان النماء التقديري غير متكرر * ولم يجز التعجيل اي تعجيل العشر قبل الخارج لان الخارج لما جعل بمعنى السبب لوصف العبادة في العشر كان التعجيل قبل الخارج مفوتا لمعنى العبادة عنه ومبطلا له لاستحالة حصول المسبب قبل السبب واذا بطل معنى العبادة عنه بقي مؤنة خالصة متعلقة بالارض وحدها وهذا تغيير له فلا يجوز فصار تعجيل العشر قبل الخارج كتعجيل الزكوة في الابل الحوامل والعلوفة قبل الاسامة بخلاف الخراج فان تعجيله يجوز لانه مؤنة محضة ولا يؤدي التعجيل فيه الى تغيير كما يجوز تعجيل الزكوة بعد ملك النصاب النامي لانه لا يؤدي الى التغيير قوله (وكذلك سبب الخراج) اي وكان سبب

وكذلك سبب الخراج الا ان النماء معتبر في الخراج تقديرا لا تحقيقا بالتمكن به من الزراعة

الكفارات على الصبي فانها لما كانت دائرة بين العبادة والعقوبة والعبادات شرعت ابتلاء والصبي ليس من اهل الابتلاء والعقوبات شرعت جزاء فعل محظور وفعله لا يوصف بالحظر فلا تجب الكفارة عليه كذا ذكر الشيخ رحمه الله واليمين اليمين سبب الكفارة لا خلاف لاضافة الكفارة اليها شرعا وعرفا قال الله تعالى ذلك كفارة ايمانكم ويقال كفارة اليمين الا انها سبب بصفة كونها معقودة عندنا وشرط وجوبها فوات البر وموجبها الاصلي وجوب البر والكفارة وجبت خلفا عنه عند فواته ليصير باعتبارها كأنه تم على بره وعند الشافعي رحمه الله هي سبب بصفة كونها مقصودة وتجب الكفارة بها اصلا لا خلفا عن البر وشرطها فوت الصدق من الخبر الذي عقد عليه اليمين فتجب الكفارة في الغموس لوجود الشرط وهو يقول الكفارة مؤاخذة شرعت سترا للذنب ومحوا للاثم فيتعلق بارتكاب محظور وهو هتك حرمة اسم الله جل جلاله كالتوبة تجب بارتكاب الذنب محوا له ثم الهتك لا يحصل الا عن قصد فخرج الشرع اللغو عن السببية لعدم القصد وبقيت الغموس والمعقودة سببين للكفارة باعتبار صفة القصد واليه اشير في قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وقلنا نحن لما كانت الكفارة مشتملة على صفة العبادة والعقوبة لكونها عبادة في ذاتها وكونها اجزية استدعت سببا دائرا بين الحظر والاباحة كما قلنا ولم يوجد ذلك الا في المعقودة فيكون اليمين بصفة كونها معقودة سببا للكفارة ثم ان الحالف لما اكد المحلوف عليه بذكر اسم الله تعالى حرم عليه هتك حرمته والاحتراز عن الهتك لا يحصل الا بالبر فوجب البر باليمين احترازا عن الوقوع في المحرم كما وجب الكف عن الزنا فرارا عن الوقوع في المحرم فاذا فات البر وحصل الهتك وجبت الكفارة خلفا عن البر ليصير كأن لم يفت بقاء الكفارة ودفع الهتك فهذا هو تحقيق معنى الخلافة فيها فان قيل الخلف يجب بالسبب الذي وجب به الاصل فلا بد من ان يكون قائما حال الخلف به اولا ثم يقام مقام الاصل وههنا اليمين قد انحلت بالحنث وصارت معدومة فكيف تجعل سببا للكفارة قلنا هذا يلزمك ايضا فانك تجعلها موجبة للكفارة عند الحنث لا قبله فكيف تقول بالوجوب حالة الانحلال ثم نقول انها قد انحلت في حق البر لفواته وصارت سببا للكفارة الآن فهي منحلة معدومة في حق الحكم الاصلي وهو البر وهي قائمة لتصير سببا للكفارة وكانت واجبة بذلك السبب بعينه لكنه بطل في حق البر وانقلب سببا للكفارة الآن من شرط انعقاده سببا للكفارة ان يكون معقودا لوجوب البر ابتداء لان الكفارة خلف عنه فيصير البر بعد فواته باقيا بالكفارة وباقي الكلام مذكور في اشارات الاسرار قوله (ونحوها) مثل الظهار فانه من حيث انه كان طلاقا فمباح ومن حيث انه منكر من القول محظور فيصلح سببا للكفارة وذكر الشيخ ان الظهار مع العود سبب للكفارة فان الظهار محظور والعود مباح فاذا اجتمعا صار السبب دائرا بين الحظر والاباحة قال الله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا * الآية اضاف اليهما * وانما ذكر بكلمة ثم وهي كلمة التراخي لان المظاهر عزم على التحريم والظاهر ان من عزم على شيء لا يرجع من ساعته فادخل كلمة التأخير بناء على

واليمين ونحوها وقتل العمد واليمين الغموس واشباه ذلك لا يصلح سببا للكفارة ونفسر ذلك في موضعه ان شاء الله عز وجل

وتقوم بها وهو
شرطها فتعلق بها
حتى لم يجب قصدا
لكن عند ارادة
الصلوة والحدث
شرطه بمنزلة سائر
شروط الصلوة
ومن المحال ان يجعل
الحدث سببا الا يرى
انه ازالة وتبديل
فلا يصلح سببا له
واما اسباب الحدود
والعقوبات فما نسب
اليه من قتل وزنا
وسرقة وسبب
الكفارات ما نسب
اليه من امر دائر بين
حظر واباحة مثل
الفطر وقتل الخاطئ
وقتل الصيد

الى الصلوة شرعا وعرفا يقال طهارة الصلوة وتطهر للصلوة والاضافة دليل السببية في
الاصل ، وتقوم بها اي قامت الطهارة بالصلوة حتى وجبت بوجوب الصلوة وسقطت بسقوطها
وهذا التعلق دليل السببية ايضا وهي اي الطهارة شرط الصلوة وما يكون شرطا للشئ كان
وجوبه بوجوب الاصل كاستقبال القبلة وستر العورة وطهارة الثوب في الصلوة فان وجوبها
متعلق بوجوب الصلوة وكالشهادة في النكاح ثبوتها بثبوت النكاح ، وهذا لان الشرط تبع
للمشروط فيتعلق به فلو تعلق بسبب آخر كان تعاله فلا يبقى تبعا للمشروط ، ولا نسلم ان وجوب
الوضوء يتكرر بتكرر الحدث بل يتكرر بتكرر الصلوة الا ان الحدث شرط وجوبه
كالاستطاعة في الحج لان الغرض منه تحصيل صفة الطهارة لحل الصلوة فاذا كانت هذه الصفة
حاصلة لا يؤثر السبب في ايجابه كاستقبال القبلة وستر العورة وطهارة الثوب اذا كانت حاصلة
لا يجب تحصيلها وان وجد السبب فكذا ههنا * والدليل على ان الحدث ليس بسبب ان الوضوء
على الوضوء مشروع حتى كان نورا على نور وبعد تحقق الحدث لا يجب بدون وجوب الصلوة
فان الجنب اذا حاضت لا يجب عليها الاغتسال ما لم تطهر * حتى لم يجب قصدا لكنها عند ارادة
الصلوة حتى قيل ان من توضأ ولم يصل بذلك الوضوء خاصمه ذلك الوضوء يوم القيامة وروى
في ذلك حديث ، الا يرى انه اي الحدث ازالة اي للوضوء وتبديل لصفة الطهارة بصفة النجاسة
وما يكون رافعا للشئ ومزيلا له لا يصلح سببا له ، ولا يتخالجن في وهمك ان الطهارة شرط الصلوة
بالاتفاق فيمنع ذلك من اضافتها الى الصلوة لان كونها شرطا لها يقتضي تقدمها وكونها مضافة
الى الصلوة وحكما لها يقتضي تأخرها فلا يمكن اجتماعهما فيضاف الى الحدث لان وجودها
شرط صحة اداء الصلوة لا وجوب الصلوة فكونها شرطا للاداء لا يمنع من اضافة وجوبها الى
وجوب الصلوة لتغايرهما ، ولا يقال لو كان وجوبها مضافا الى الصلوة ينبغي ان لا يجوز التوضئ
قبل الوقت لانه يؤدي الى تقديم الحكم على السبب ، لانا نقول وجوب الصلوة وارادتها سبب
لوجوب الطهارة لا لشرعيتها ووجوبها لا يثبت قبله الا انه لما توضأ قبل الوقت ودام وصف
الطهارة الى حال الاداء لا يجب عليه اعادة الوضوء لحصول الشرط كما اذا ستر العورة
او استقبل القبلة قبل الوقت واستدام الى حال الاداء اذ الشرط يراعى وجوده لا وجوده
قصدا قوله (وسبب الكفارات) اي سبب وجوبها ما اضيفت الكفارات اليه * من امر
دائر اي متردد بين حظر واباحة * مثل الفطر في رمضان بصفة الجناية فانه من حيث انه
يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوك له مباح ومن حيث انه جناية على العبادة محظور كذا في شرح
التقويم وفيه وجه آخر يعرف في باب معرفة الاسباب * وقتل الخطاء لانه دائر بين الحظر
والاباحة فمن حيث انه لم يقصد القتل بل قصد الصيد ونحوه مباح ومن حيث انه مقصر محظور
* وقتل الصيد فانه مباح من حيث انه اصطياد ومحظور من حيث انه جناية على الاحرام
* وكذا الارتفاق باللبس والطيب والاهل فان هذه الاشياء حلال في ذواتها الا انها حرمت
عليه لمعنى في غيرها وهو تحقيق معنى السفر فان العادة جرت ان المسافر لا يتمتع باهله وماله الا
بعد بلوغه مآله فالله تعالى حرم التمتع بهذه الاشياء في هذا السفر لتحقيق معنى السفر فكانت حراما
لمعنى في غيرها فدارت بين الحظر والاباحة فصلحت سببا للكفارة ولهذا لا يجب شئ من

معنى قول الناس يعقل موجبه اي دليل ومعرف لوجوب الايمان بالسر في سببه وهو ان لا يعقل
ووجبت الصلوة شكرا لنعمة الاعضاء السليمة فيعرف بما يجده من المشقة قدر الراحة التي بها
بالتقلب على حسب ارادته اداء لنعمة وبقدر ما فقدت ووجب الصوم شكرا لنعمة اقتضاء
الشهوات والاستمتاع بها عادة فيعرف بما يقاسي من مرارة الجوع وشدة العطش في الهواجر
قدر ما يتناول من صنوف الاطعمة الشهية والاشربة الباردة ووجبت الزكوة شكرا لنعمة المال
فيعرف بما يجد طبعه من المشقة في زوال المحبوب الى من لا يحصل له منه ولا يتكرر له عددا
ولا يطمع منه مكافاة قدر ما حصل من اصناف المال واوتي من البسطة في فنونه ووجب
الحج شكرا لنعمة ايضا فان الله تعالى لما اضاف البيت الى نفسه كرامة له واظهارا لشرفه صار
امان الخلق لحرمته فوجب زيارته شكرا لهذه النعمة وتحصيلا للامن من النيران وليعرف
بمقاساة شدائد السفر قدر النعم في الاقامة بين الاهل والاولاد وبعد ما ذكرنا
ان اسباب هذه العبادات النعم والى هذا الطريق مال صدر الاسلام ابو اليسر وشيخ الاسلام
علاء الدين صاحب الميزان من المتأخرين والله اعلم وقد فرغنا عن شرح القسم الاول من
الكتاب بتوفيق الملك العزيز الوهاب كاشفين الحجب عن حقائق معانيه رافعين
للاستار عن دقائق مبانيه مستقلين الى تحقيق القسم الثاني وتقريره مستمدين التوفيق
من الله عز وجل على تهذيبه وتقريره شاكرين له على نعمائه وافضاله ومصلين على خير
البرية محمد واله والحمد لله اولا وآخرا

﴿ باب بيان اقسام السنة ﴾

قال الشيخ الامام رضي الله عنه اعلم ان سنة النبي عليه السلام جامعة للامر والنهي والخاص والعام وسائر الاقسام التي سبق ذكرها وكانت السنة فرعا للكتاب في بيان تلك الاقسام باحكامها فلا نعيدها وانما هذا الباب لبيان وجوه الاتصال وما يتصل بها فيما يفارق الكتاب وتختص السنن به وذلك اربعة اقسام قسم في كيفية الاتصال بنا من رسول الله عليه السلام وقسم في الانقطاع وقسم في بيان محل الخبر الذي جعل حجة فيه

انما اختار لفظ السنة دون لفظ الخبر كما اختاره غيره لان لفظ السنة شامل لقول الرسول وفعله
عليه السلام ومنطلق على طريقة الرسول والصحابة على ما مر بيانه والشيخ قد الحق باخر
هذا القسم بيان افعال النبي عليه السلام واقوال الصحابة رضوان الله عليهم فاختار لفظة
تشمل الكل وهي السنة والمراد بها قول الرسول ههنا تشترك الكتاب في الاقسام المذكورة
من الخاص الى المقتضى لان قوله عليه السلام حجة مثل الكتاب وهو كلام مستجمع لوجوه
الفصاحة والبلاغة فيجري فيه هذه الاقسام ايضا ويكون بيانها في الكتاب بيانا فيها لانها
فرع الكتاب في كونها حجة وتفارقه في طرق الاتصال الينا فان الكتاب ليس له الا طريق
واحد وهو التواتر وللسنة طرق مختلفة كما تقف عليها في هذا الباب وهو الذي شرع فيه
الى باب المعارضة لبيان تلك الطرق وما يتعلق بها * وقوله وتختص السنن به تاكيد ولا يقال
التواتر لا يختص بالسنن بل هو موجود في الكتاب فكيف يصح ايراده ههنا لانا نقول
اختلاف الطرق يختص بالسنن والتواتر داخل في الطرق فيصح ايراده ولما كان هذا القسم
كلاما في الخبر لابد من بيان حقيقة الخبر واقسامه فنقول الخبر يطلق على قول مخصوص
من الاقوال ويطلق على الاشارات الحالية والدلالات المعنوية كما يقال اخبرتني عيناك * ومنه
قول ابي الطيب شعر * وكم لظلام الليل عندي من يد * تخبر ان المانوية تكذب * ولكنه

العادة وتفسير ذلك اى بيان كون هذه الاشياء دائرة بين الحظر والاباحة او بيان ان العمد والغموس واشباههما لايصلح سببا * نذكره فى موضعه اى فى المبسوط ان كان تصنيفه بعد تصنيف هذا الكتاب او فى هذا الكتاب بعد باب القياس قوله (وسبب المعاملات) اى سبب شرعيتها تعلق البقاء المقدور اى المحكوم من الله تعالى واللام للعهد * بتعاطيها اى بمباشرتها من قولك فلان يتعاطى كذا اى يخوض فيه ويتناوله * فان قيل لما كان البقاء متعلقا بها كانت هى سببا للبقاء فكيف يكون البقاء سببا لها * قلنا وجودها سبب للبقاء ولكن تعلق البقاء وافتقاره اليها سبب لشرعيتها وهو امر سابق على شرعيتها فيصلح سببا * وبيانه ما ذكر المشايخ الثلاثة القاضى الامام ابوزيد وشمس الائمة والشيخ المصنف رحمهم الله ان الله تعالى خلق هذا العالم وقدر بقائه الى قيام الساعة وهذا البقاء انما يكون ببقاء الجنس وبقاء النفس فبقاء الجنس بالتناسل وذلك باتيان الذكور الاناث فى مواضع الحرث فشرع له طريق يتأدى به ماقدر الله عزوجل من غير ان يتصل به فساد ولا ضياع وهو طريق الازدواج بلا شركة لان فى التغالب فسادا وفى الشركة ضياعا فان الاب متى اشتبه يتعذر ايجاب المؤنة عليه وليس للام قوة كسب الكفايات فى اصل الجبلة * وكذا الطريق لبقاء النفس الى اجله غير اصابة المال بعضهم من بعض ومايحتاج اليه كل نفس لكفايتها لايكون حاصلا فى يدها وانما تتمكن من تحصيله بالمال فشرع سبب اكتساب المال وسبب اكتساب مافيه كفاية لكل احد وهو التجارة عن تراض لما فى التغالب من الفساد والله لايحب الفساد * هذا الذى ذكرناه هو طريقة القاضى الامام ابى زيد وتابعه فيها عامة المتأخرين من المشايخ * فاما المتقدمون من اصحابنا فقالوا سبب وجوب العبادات نعم الله تعالى على كل واحد من عباده فانه تعالى اسدى الى كل واحد منا من انواع النعم مايقصر العقول عن الوقوف على كنهها فضلا عن القيام بشكرها واوجب هذه العبادات علينا بازائها ورضى بها شكر السوابغ نعمه بفضله وكرمه وان كان بحيث لايمكن لاحد الخروج عن شكر نعمه وان قلت مدة عمره وان طالت * وهذا لان شكر النعمة واجب بلا شك عقلا * او نصا على ماقال تعالى * ان اشكرلى ولوالديك * وقال عليه السلام * من ازلت عليه نعمة فليشكرها * فى نصوص كثيرة وردت فيه وكل عبادة صالحة لكونها شكر النعمة من النعم * وقد ورد النص الدال على كون العبادة شكرا وهو ماروى انه عليه السلام صلى حتى تورمت قدماه فقيل له ان الله قد غفر لك ماتقدم من ذنبك وماتأخر قال * افلا اكون عبدا شكورا * اخبر انه يصلى لله تعالى شكرا على ماانعم عليه * ثم نعم الله تعالى على عباده اجناس مختلفة * منها ايجاده من العدم وتكريمه بالعقل والحواس الباطنة * ومنها الاعضاء السليمة وما يحصل له بها من التقلب والانتقال من حالة الى مايخالفها من نحو القيام والقعود والانحناء * ومنها مايصل اليه من منافع الاطعمة الشهية والاستمتاع بصنوف المأكولات * ومنها صنوف الاموال التى بها يتوصل الى تحصيل منافع النفس ودفع المضار عنها فعلى حسب اختلافها وجبت العبادات * فالايمان وجب شكر النعمة الوجود وقوة النطق وكمال العقل الذى هو انفس المواهب التى اختص الانسان بها من بين سائر الحيوانات وغيرها من النعم فالوجوب بايجاب الله تعالى لكن بالعقل يعرف ان شكر المنعم واجب فكان النعم معرفا له ووجوب شكر المنعم بواسطة آلة المعرفة وهى العقل وهذا

وسبب المعاملات تعلق البقاء المقدور بتعاطيها والبقاء معلق بالنسل والكفاية وطريقهما اسباب شرعية موضوعة للملك والاختصاص

[illegible]

... فاذا شرب من ماء ... الفرات ...

... ولو ... الى ان ... من ماء ...

... الفرات ... الاستعمال

... من الشرب ... والاحدالاولى

قطع ... لا باعتبار الحقيقة ...

دله لا اشرب من الفرات ... حتى لو شرب من نهر باخذ من

الفرات ... الشرب ...

لان الماء ... الشرب والمقتضى لا عموم له فلا يصح

حقيقة في الاول لتبادر الفهم اليه عند اطلاق لفظ الخبر دون الثاني * واختلفوا في تحديده فقيل انه لا يحد لانه ضروري التصور اذ كل واحد يعلم بالضرورة الموضع الذي يحسن فيه الخبر ويفرق بينه وبين الموضع الذي يحسن فيه الامر ولولا ان هذه الحقائق متصورة ضرورة لما كان كذلك * ورد بان العلم الضروري بالتفرقة بين ما يحسن فيه الامر وما يحسن فيه الخبر بعد معرفتهما اما قبل ذلك فغير مسلم * وقيل هو الكلام الذي يدخل فيه الصدق والكذب * وقيل يدخله التصديق والتكذيب * وقيل يحتمل الصدق والكذب * واعترض على هذه الحدود بان خبر الله تعالى وخبر رسوله لا يدخلهما الكذب ولا التكذيب ولا يحتملان الكذب ايضا فلا تكون جامعة * ولان صاحب الحد الاول وهو الجبائي ومن تابعه عرف الصدق بانه الخبر الموافق لمخبره والكذب نقيضه فكان تعريفه الخبر بالصدق والكذب دورا * وقيل هو كلام يفيد بنفسه اضافة مذكور الى مذكور بالنفي او بالاثبات * واعترض عليه بانه ليس بمانع لدخول نحو قولك الغلام الذي لزيد او ليس لزيد فيه لانه كلام عند صاحب هذا الحد وهو ابو الحسين البصري اذ الكلمة عنده كلام * ومختار بعض المتأخرين ان الخبر هو ما تركب من امرين حكم فيه بنسبة احدهما الى الآخر نسبة خارجية يحسن السكوت عليها * وانما قال امرين دون كلمتين او لفظين ليشمل الخبر النفساني * وقال حكم فيه بنسبة ليخرج ما تركب من غير نسبة * وقال يحسن السكوت عليها ليخرج المركبات التقييدية * وقيد النسبة بالخارجية ليخرج الامر ونحوه اذ المراد بالخارجية ان يكون لتلك النسبة امر خارجي بحيث يحكم بصدقها ان طابقته وبكذبها ان خالفته وليس للامر ونحوه ذلك * ثم انه ينقسم اقساما ثلاثة خبر يعلم صدقه بيقين مثل خبر الرسول والخبر الموافق للكتاب ونحو ذلك وخبر يعلم كذبه بيقين اما بضرورة العقل او نظره او الحس والمشاهدة كمن اخبر عن الجمع بين الضدين او اخبر بما يحس بخلافه او اخبر بما يخالف النص القاطع من الكتاب والسنة ونحو ذلك * وخبر يحتمل الصدق والكذب وهو على مراتب ما ترجح جانب صدقه كخبر العدل * وما ترجح جانب كذبه كخبر الفاسق * وما استوى طرفاه كخبر المجهول * فمن القسم الاول الخبر المتواتر وهو خبر جماعة مفيد بنفسه العلم بصدقه وقيد بنفسه ليخرج الخبر الذي عرف صدق القائلين به بالقرائن الزائدة كخبر جماعة وافق دليل العقل او دل قول الصادق على صدقهم * والتواتر لغة تتابع امور واحدا بعد واحد مأخوذ من الوتر يقال تواترت الكتب اي جاءت بعضها في اثر بعض وترا وترا من غير ان تنقطع ومنه جاؤا تترى اي متتابعين واحدا بعد واحد * وانما قيد الشيخ المتواتر بقوله اتصل بك من رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه في بيان المتواتر من السنة اذ هو في بيان اقسامها فاما تعريف نفس المتواتر بالنظر الى ذاته فلا يحتاج الى هذا القيد كالخبر عن البلدان القاصية والملوك الماضية * ثم اتفقوا على ان من شرطه تكثر المخبرين كثرة تمنع صدور الكذب منهم على سبيل الاتفاق وعلى سبيل المواضعة وهو معنى قوله لا يتوهم تواطؤهم اي توافقهم على الكذب وان يكونوا عالمين بما اخبروا عالما يستند الى الحس لا الى غيره كدليل العقل مثلا فان اهل بغداد لو اخبروا عن حدث العالم لا يحصل لنا العلم بخبرهم * وان يكون المخبرون في الطرفين والوسط مستوين في هذه الشروط اعني في الكثرة والاستناد واليه اشير بقوله ويدوم هذا الحد واختلفوا في اقل عدد يحصل معه العلم فقيل هو خمسة لان

وقسم في بيان نفس الخبر فاما الاتصال برسول الله عليه السلام فعلى مراتب اتصال كامل بلا شبهة واتصال فيه ضرب شبهة صورة واتصال فيه شبهة صورة ومعنى اما المرتبة الاولى فهو المتواتر وهذا

باب المتواتر

قال الشيخ الامام رضي الله عنه الخبر المتواتر الذي اتصل بك من رسول الله صلى الله عليه وسلم اتصالا بلا شبهة حتى صار كالمعاين المسموع منه

فى نفسه وجواب القسم ايضا اى جزء ذلك [illegible]

جواب القسم والشرط جميعا وذلك [illegible]

والله لاصوم كذا فيحتمل ان يصلح جوابا للقسم من حيث [illegible]

هذا الكتاب ان معنى قوله نذر بصيغته يمين بموجبه ان لصوم [illegible]

غير واجب فبالنذر يصير واجبا وباليمين ايضا يصير واجبا [illegible]

كما يثبت لعينه وارادة اليمين صحيحة بالاجماع من صيغة النذر [illegible]

فعلم ان ارادة الوجوب من هذه الصيغة صحيحة [illegible]

على الوجوب لعينه وهو الصيغة والآخر يدل على الوجوب [illegible]

بينهما لان الواجب لعينه يجوز ان يكون [illegible] اليوم

يصير واجبا [illegible] حتى [illegible] عليه [illegible]

ولا يقال [illegible] الوجوب لا [illegible]

انما سماه ايجابا مجازا لان الوجوب [illegible]

فسمى الوجوب ايجابا واسطة [illegible] الموجب المعنى اى هو [illegible]

بمعناه وهو الايجاب على ما حققناه ويؤيده ما [illegible]

فقد نوى ما هو معنى النذر قوله (وطريق الاستعارة) [illegible] الاستعارة فى

اصطلاح علماء المعانى والبيان عبارة عن [illegible]

وتريد الطرف الآخر [illegible] المشبه [illegible]

ما يخص المشبه به كما تقول [illegible] الاسود

فاثبت للحمام ما يخص المشبه وهو [illegible]

وانه [illegible] الاستعارة [illegible]

متى ادعى فى المشبه كونه داخلا فى حقيقة المشبه به [illegible]

فى معرض نفس المشبه به نظرا الى [illegible] المستعار

فى معرض المستعار منه من غير تفاوت الا ان [illegible] والآخر ليس كذلك [illegible]

حال دعوى كونه فردا من افراد جنس [illegible] الاسد [illegible]

المخصوص اياه نظرا الى الدعوى [illegible] المجاز من الاستعارة لانها

عبارة عن نقل الاسم عن اصله الى غيره للتشبيه [illegible] على حد المبالغة وليس كل مجاز [illegible]

وايضا ليس كل مجاز من باب البديع وكل استعارة فهى من البديع فلا يكون كل مجاز استعارة [illegible]

وايضا فان العارية ان يعطى المعير للمستعير ما عنده فاذا قلت رأيت اسدا فقد اثبت الاسدية

للرجل فقد حصل للمستعير ما كان حاصلا للمعير فظهر وجوب تخصيص اسم الاستعارة بما

كان النقل لاجل التشبيه على حد المبالغة ولكنها فى اصطلاح الفقهاء عبارة عن مطلق المجاز

يعنى المرادف له كانهم ارادوا بهذه التسمية ايماء ان اللفظ استعير عن محل الحقيقة للمعنى المجازى

وطريق الاستعارة عند العرب الاتصال بين الشيئين وذلك [illegible] لا ثالث لهما الاتصال بينهما صورة او معنى

نية التعميم فيه كما لا يصح نية الثلاث في قوله انت طالق كذا في الجامع البرهاني قوله
(فاما مسئلة النذر فليس بجمع) يعني ليس ما ذكر في تلك المسئلة من ثبوت حكم النذر واليمين
بجمع الحقيقة والمجاز باعتبار الصيغة وهو ان يكون صيغته دالة على النذر بطريق الحقيقة
وتكون دالة على اليمين ايضا بطريق المجاز بل هو نذر بصيغته لا غير ولكنه يمين باعتبار موجبه
اي حكمه وهو ان موجب النذر لزوم المنذور لا محالة ولا بد من ان يكون المنذور قبل النذر مباح
الترك ليصح التزامه بالنذر لان النذر بما هو واجب في نفسه لا يصح على ما عرف فاذا لزم
المنذور بالنذر صار تركه الذي كان مباحا حراما به وصار النذر تحريم المباح بواسطة
حكمه وهو لزوم المنذور وتحريم المباح يمين عندنا لان النبي صلى الله عليه وسلم حرم مارية
او العسل على نفسه فسمى الله تعالى ذلك التحريم يمينا واوجب فيه الكفارة حيث قال * يا ايها
النبي لم تحرم ما احل الله لك * الى ان قال * قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم * اي شرع لكم تحليلها
بالكفارة حتى روي عن مقاتل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتق رقبة في تحريم مارية
وهو مذهب ابي بكر وعمر وابن عباس وابن مسعود وزيد وطاوس والحسن والثوري واهل
الكوفة فكان النذر بواسطة موجبه يمينا لا بصيغته بل هو بصيغته نذر لا غير ومثل هذا ليس
بممتنع كشراء القريب سمي اعتاقا في الشرع ويستحيل ان يكون اثبات الملك ازالته لكنه
بصيغته اثبات الملك والملك في القريب يوجب العتق بقوله عليه السلام * من ملك ذا رحم محرم
منه عتق عليه * فكان الشراء اعتاقا بواسطة حكمه وهو ثبوت الملك لا بصيغته * وكالهبة بشرط
العوض هبة باعتبار الصيغة بيع باعتبار المعنى فكذا هذا (فان قيل) لو كان النذر يمينا
باعتبار موجبه ينبغي ان لا يحتاج في ثبوتها الى نية كالعتق في شراء القريب واليه ذهب سفيان
الثوري حيث قال لو قال لله علي ان اصوم غدا فمرض في الغد فافطر او كان الحالف امرأة
فحاضت كان عليهما القضاء والكفارة (قلنا) باستعمال هذه الصيغة في محل آخر خرجت
اليمين من ان يكون مراده بها فصارت كالحقيقة المهجورة فلا يثبت من غير نية كذا قيل *
والجواب الصحيح ان التحريم يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على النية لان تحريم ترك المنذور
به ثابت نواه او لم ينوه الا ان كونه يمينا يتوقف على القصد فان النص جعله يمينا عند القصد
ولم يرد الشرع بكونه يمينا عند عدم القصد وثبوته ضمنا فاذا نوى اليمين صح بتصيير التحريم
الثابت به يمينا لوجود شرطه لكن بموجب النذر لا بطريق المجاز وذكر شمس الائمة في شرح
كتاب الصوم انه اجتمع في كلامه كلامان * احدهما يمين وهو قوله لله فانه عند ارادة اليمين
كقوله بالله قال ابن عباس دخل آدم الجنة فلله ما غربت الشمس حتى خرج وهذا لان الباء
واللام يتعاقبان قال الله تعالى خبرا عن فرعون آمنتم له وفي موضع آخر آمنتم به * والاخرى
نذر وهي قوله علي ان عند الاطلاق غلب معنى النذر باعتبار العادة فحمل عليه فاذا
نواهما فقد نوى بكل لفظ ما هو من محتملاته فتعمل نيته ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في
كلمة واحدة بل في كلمتين وذلك غير ممتنع * وعلى هذا يكون قوله علي ان اصوم ايجابا

واما مسئلة النذر فليس بجمع بل هو نذر بصيغته ويمين بموجبه وهو الايجاب لان ايجاب المباح يصلح يمينا بمنزلة تحريم المباح وصار ذلك كشرى القريب تملك بصيغته وتحرير بموجبه فهذه مثله

لان كل موجود من الصور له صورة ومعنى لا ثالث لهما فلا يتصور الاتصال بوجه ثالث اما المعنى فلان

وتسمية الشئ باسم ما له به تعلق المجاورة كتسميتهم قضاء الحاجة بالغائط الذي هو المكان المطمئن من الارض * وتسمية الشئ باسم ما يؤول اليه كتسمية العنب بالخمر * وتسمية الشئ باسم ما كان كتسمية الانسان بعد الفراغ من الضرب ضاربا * واطلاق اسم المحل على الحال كقوله عليه السلام لا يفضض الله فاك اى اسنانك * وعكسه كقوله جل جلاله واما الذين ابيضت وجوههم ففى رحمة الله هم فيها خالدون * اى فى الجنة لانها محل نزول الرحمة * واطلاق اسم آلة الشئ عليه كقوله عز قائلا حكاية عن ابراهيم عليه السلام واجعل لى لسان صدق فى الآخرين * اى ذكرا حسنا اطلق اسم اللسان واراد به الذكر اذ اللسان آلته * واطلاق اسم الشئ على بدله كقولهم فلان اكل الدم اذا اكل الدية * ومنه قول الشاعر ان لنا الحمرة من كان لبيقة اكافا * اى ثمن اكاف * واطلاق النكرة فى موضع الاثبات للعموم كقوله تعالى علمت نفس ما احضرت * اى كل نفس * ومنه دع امرأ وما اختاره اى اترك كل امرئ واختياره * واطلاق المعرف باللام وارادة واحد منكر كقوله تعالى وادخلوا الباب سجدا اى بابا من ابوابها كذا نقل عن ائمة التفسير * واطلاق اسم احد الضدين على الآخر كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها * فانها من المبتدى سيئة ومن الله حسنة * ومنه ما يقال قاتله الله ما احسن ما قال يريدون به الدعاء له وان كان هو الدعاء عليه * والحذف كقوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا اى لئلا تضلوا * والزيادة كقوله تعالى ليس كمثله شئ * ولكن ما حصره الشيخ فى قوله وذلك اى الاتصال الذى يقع به الاستعارة بطريقين لا ثالث لهما اضبط مما ذكروه اذ لا يكاد يشذ عنه شئ مما ذكروه ولا يخفى عليك تداخل بعضها فى بعض قوله (كل موجود من الصور) اى من المحسوسات التى تجرى فى امثالها المجاز ولفظ شمس الائمة فان كل موجود صورة ويكون له صورة ومعنى ... حتى ... ويكون ورد بسبب المطر الى ان وصف البكم وقال الشاعر (شعر) اذا نزل السماء بارض قوم رعيناه وان كانوا غضابا * اى اذا نزل المطر بارض قوم رعينا نبات الارض ... وان كان ذلك القوم كارهين غضابا ولم نلتفت الى غضبهم للاتصال بينهما اى بين السحاب والمطر صورة لان السماء اسم لكل ما علاك فاظلك * ومنه قيل لسقف البيت سماء وقال تعالى ... سبب الى السماء والمطر ينزل من السحاب وهو سماء عندهم فكان بين المطر والسحاب الذى هو السماء اتصال فسمى المطر باسمه وهو السماء * وسمى به الغائط اى سمى الحدث باسم المكان المطمئن وهو الغائط * لمجاورته اى لمجاورة الحدث المكان المطمئن صورة فى العادة لانه يكون فى المطمئن من الارض عادة وهو من قبيل اطلاق اسم المحل على الحال كقوله تعالى * خذوا زينتكم عند كل مسجد * لاتصال بينهما اى بين العصير الذى يصير خمرا وبين العنب * لان العنب مركب بثفله هو ما سفل من كل شئ * ويقال تركت بنى فلان ... اى ياكلون الثفل يعنون الحب وذلك اذا لم يكن لهم لبن وكان طعامهم الحب قوله (فسلكنا فى الاسباب الشرعية والعلل) والاحكام ايضا اى فى المشروعات جمع هذين الطريقين وهما الاتصال صورة والاتصال معنى وجوزنا

فهو ما قلنا ان بينهما
اتصالا ... الاتصال
و... فى المعنى
لا غير واما الصورة
فلان ... المطر سماء
قالوا ... ... السماء
حتى ... كذا ... المطر
الاتصال بينهما صورة
لان كل عند
العرب سماء والمطر
من السحاب ينزل
وهو سماء عندهم
فسمى باسمه وقول الله
عز وجل او جاء احد
منكم من الغائط وهو
المطمئن من الارض
يسمى الحدث بالغائط
لمجاورته صورة فى
العادة وقال تعالى انى
ارانى اعصر خمرا
اى عنبا لاتصال
بينهما ذاتا لان العنب
مركب بثفله ومائه
وقشره فسلكنا فى
الاسباب الشرعية
والعلل هذين
الطريقين فى الاستعارة
وهو الاستعارة
بالاتصال فى الصورة
وهو السببية والتعليل
لان المشروع ليس
بصورة تحس
فصار الاتصال فى
السبب نظير الصور

فيما تحس والاتصال فى معنى المشروع كيف شرع اتصال هو نظير القسم الآخر من المحسوس

لعلاقة بينهما استعارة الثوب * وعن هذا قيل لابد في الاستعارة من المستعار عنه وهو الهيكل المخصوص مثلا * والمستعار له وهو الشجاع * والمستعير وهو المتكلم * والمستعار وهو اللفظ * والاستعارة وهي التلفظ * ومايقع به الاستعارة وهو الاتصال بين المحلين كما لابد في استعارة الثوب من المستعار عنه وهو المالك * والمستعار له وهو الشخص الذي يريد لبس الثوب * والمستعير وهو الذي يلتمس الثوب * والمستعار وهو الثوب * والاستعارة وهي الالتماس * ومايقع به الاستعارة وهو الصداقة بين الشخصين * واذا عرفت انه لابد من ان يكون بين محل الحقيقة والمجاز تعلق خاص يكون ذلك باعثا على استعمال اللفظ في محل المجاز اذ لو لم يكن بينهما تعلق في نفس الامر او كان ولكن لم يعتبره المستعمل كان ذلك الاستعمال منه ابتداء وضع آخر وكان ذلك اللفظ مشتركا لا مجازا * فاعلم ان العلماء وان حصروه بناء على الاستقراء في خمسة وعشرين نوعا * اطلاق اسم السبب على المسبب كقوله عليه السلام * بلوا ارحامكم ولو بالسلام * اي صلوها فان العرب لما رأت بعض الاشياء يتصل بالنداوة استعارت عنه البل لمعنى الوصل * وعكسه كقول الشاعر (شعر) شربت الاثم حتى ضل عقلي * كذاك الاثم يذهب بالعقول * سمي الخمر اثما لكونها مسببا لها * واطلاق اسم الكل على البعض كقوله تعالى * يجعلون اصابعهم في آذانهم * اي اناملهم وعكسه كقوله عز اسمه * كل شيء هالك الا وجهه * اي ذاته * واطلاق اسم الملزوم على اللازم كقوله تعالى * ام انزلنا عليهم سلطانا فهو يتكلم بما كانوا به يشركون * سميت الدلالة كلاما لانها من لوازمه * ومنه قيل كل صامت ناطق اي اثر الحدوث فيه يدل على محدثه فكانه ينطق * وعكسه كقول الشاعر (شعر) قوم اذا حاربوا شدوا مآزرهم * دون النساء ولو باتت باطهار * اريد بشد المئزر الاعتزال عن النساء لان شد الازار من لوازم الاعتزال * واطلاق احد المتشابهين على الآخر كاطلاق اسم الانسان على الصورة المنقوشة لتشابههما شكلا واطلاق اسم الاسد على الشجاع لتشابههما في الشجاعة التي هي من الصفات الظاهرة للاسد * واطلاق اسم المطلق على المقيد كقول الشاعر (شعر) * فياليتما نحيي جميعا وليتنا * اذا نحن متنا ضمنا كفنان * وياليت كل اثنين بينهما هوى * من الناس قبل اليوم يلتقيان * اي قبل يوم القيامة * وعكسه قال شريح اصبحت ونصف الخلق علي غضبان يريد ان الناس بين محكوم عليه ومحكوم له لا نصف الناس على سبيل التعديل والتسوية * ومنه قول الشاعر (شعر) اذا مت كان الناس صنفان شامت * وآخر مثن بالذي كنت افعل * واطلاق اسم الخاص على العام كقوله تعالى وحسن اولئك رفيقا * اي رفقاء * وعكسه كقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام * وانا اول المؤمنين لم يرد الكل لان الانبياء كانوا قبله مؤمنين * وحذف المضاف سواء اقيم المضاف اليه مقامه كقوله تعالى اخبارا * واسأل القرية * اولا كقول ابي دواد (شعر) اكل امرئ تحسبين امرأ * ونار توقد بالليل نارا * ويسمى هذا مجازا بالنقصان * وعكسه كقول الشاعر (شعر) انا ابن جلا وطلاع الثنايا * متى اضع العمامة تعرفوني * اي انا ابن رجل جلا اي وضح امره *

(وتسمية)

ولان حكم الشرع متعلقا بلفظ شرعي [illegible] ٣٣ [illegible]

تأويل المجاز ، وذلك لما بين الثابت اى القرب والاتصال [illegible]
بين موجودين من حيث وجد احدهما [illegible]
الوجود الحسى وان كان وجودهما شرعا تحقق الاتصال [illegible] الوجود
والمشروعات توجد شرعا وهى قائمة بمعناها متعلقة باسبابها [illegible] مشروع [illegible]
وهو كونه مطلقا وحاجزا وله سبب تعلق به وهو الشرع [illegible] تحقق الاتصال [illegible]
كما فى المحسوسات ، فصحت اى ثبتت الاستعارة [illegible] الاتصال الذى
هو طريق الاستعارة تحقق فى المحسوس والمشروع جميعا [illegible]
فى الكل لما مر ان جواز الاستعارة متوقف على [illegible]
والمشروع قائم بمعناه الذى شرع له وبسببه الذى تعلق به [illegible] بكلام
المتعاقدين الذى هو سببه وبمعناه الذى شرع لاجله [illegible]
والهبة وجميع المشروعات قوله (ولان حكم الشرع متعلق بلفظ) [illegible]
الشرع بما جعل سببا له على نوعين [illegible]
وقد كانت اللغة دالة عليه كتعلق الملك بالبيع [illegible] النكاح [illegible]
لا يمكن ثبوت الملك بالبيع والحل بالنكاح [illegible]
لم يكن ثابتا قبل الشرع ولا دلت عليه اللغة [illegible] ولهذا
ترى اهل الملل [illegible] الاسلام والاستعارة [illegible]
بينهما اتصال وتعلق لانه لا يعقل [illegible]
كذلك كانت هذه استعارة فى اللغة [illegible]
بل قرره على ما كان [illegible]
رحمه الله [illegible] المشروعات وجدتها [illegible]
اللغة فيكون معقول المعنى [illegible] لا يعقل الا ترى ان [illegible]
لايجاب الملك [illegible] وهو [illegible]
اذ هو مضاف الى الفاعل ، [illegible]
الهبة تدل على تمليك العين والاجارة تدل على [illegible]
قوله (وهذا) اى [illegible] كونه متفقا بين الجمهور [illegible]
وهذا اى استعمال المجاز فى الالفاظ الشرعية [illegible] الشافعى رحمه الله
يجيز استعارة لفظ التحرير للطلاق كما هو مذهبنا وعلى العكس على مذهبه [illegible]
من السلف عن استعمال المجاز فى الالفاظ الشرعية ثبت انه لا خلاف فى هذا الفصل بين
الجمهور قوله (مجازا مستعارا) [illegible] على وجه التأكيد وانما اكد لانه فى بيان الخلاف ،
لانه انعقد هبة نفى لقول بعض اصحاب الشافعى ان النكاح فى حق النبى صلى الله عليه وسلم
بمنزلة التسرى فى حق الامة حتى يصح بلا ولى ولا شاهد وبلفظ الهبة وفى حال الاحرام وان

و بلفظ دال عليه لغة
و الكلام فى تعلق
و الاستعارة فيها
لا يعقل الا ترى ان
البيع [illegible]
شرعا وانما وضع لغة
فكذلك ما شاكله
وهذا فى [illegible]
[illegible] لا يختص
[illegible] رحمه
[illegible] الطلاق يقع
[illegible] مجازا
[illegible] بلفظ
الطلاق [illegible]
[illegible] من ائمة
السلف عن استعمال
المجاز فى انعقاد نكاح
النبى [illegible] الكلام بلفظ
الهبة مجازا مستعارا
[illegible] هبة لانه
[illegible] فى غير المال
لا يتصور وقد كان
[illegible] وجوب
العدل فى القسم
و الطلاق والعدة لم
يتوقف الملك على
القبض فثبت انه كان
مستعارا او لا اختصاص
للرسالة بالاستعارة
و وجوه الكلام بل
الناس فى وجوه التكلم
سواء فثبت ان هذا
فصل لا خلاف فيه

بهما الاستعارة فيها فالاستعارة الجارية بين السبب والمسبب والعلة والمعلول فى الشرعيات بالمجاورة التى بينهما نظير الاستعارة فى المحسوسات بالاتصال الصورى وهو معنى قوله فصار الاتصال فى السبب نظير الصور فيما يحس لانه لا مناسبة بين السبب والمسبب معنى اذ معنى السبب الافضاء الى الشئ ومعنى المسبب ليس كذلك وكذا معنى العلة الايجاب والاثبات ومعنى المعلول ليس كذلك فلا يمكن اثبات المناسبة بينهما معنى بوجه فكان هذا الاتصال من قبيل اتصال المطر بالسحاب • والاستعارة الجارية فى المشروعات بالمعنى الذى شرعت له نظير الاستعارة فى المحسوسات بالاتصال المعنوى * فنظير الاولى استعارة الشراء للملك والفاظ العتق لازالة ملك المتعة فانها جائزة للاتصال الصورى كما فى المطر والسحاب لا بالمعنوى اذ ليس بين معنى الشراء ومعنى الملك مناسبة * وكذا بين معنى العتق ومعنى زوال ملك المتعة * ونظير الثانية استعارة الحوالة للوكالة فان معنى الحوالة نقل الدين من ذمة الى ذمة ومعنى الوكالة نقل ولاية التصرف فلذلك استعار محمد رحمه الله لفظ الحوالة للوكالة فى الجامع الصغير فقال فى المضارب ورب المال اذا افترقوا وليس فى المال ربح وبعض رأس المال دين لا يجبر المضارب على نقل الديون ويقال له احل رب المال عليهم اى وكله بقبض الديون * وكذا الكفالة بشرط براءة الاصيل حوالة والحوالة بشرط مطالبة الاصيل كفالة لتشابههما فى المعنى ومثل الميراث والوصية بينهما اتصال معنوى من حيث ان كل واحد منهما يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت فيجوز استعارة احدهما للآخر قال الله تعالى: يوصيكم الله فى اولادكم اى يورثكم قوله (ولا خلاف بين الفقهاء) رد لقول من زعم ان المجاز لا يجرى فى الالفاظ الشرعية من البيع والهبة والنكاح والطلاق متمسكا بان هذه الالفاظ انشاآت فى الشرع وانها افعال جارحة الكلام وهى اللسان ومخارج الحروف بمنزلة افعال سائر الجوارح ومن فعل فعلا حقيقة واراد ان يكون فاعلا فعلا آخر لا يكون كذلك فكذلك افعال هذه الجارحة وانما يدخل الاستعارة والمجاز فى الالفاظ التى من باب الاخبار والامر والنهى ونحوها : وعند العامة يجرى الاستعارة فى جميع الالفاظ الشرعية لان العرب لما وضعت طريق الاستعارة او استعملت المجاز فى كلامهم وعرف بالتأمل طريقه يكون اذنا منهم بالاستعارة لكل متكلم من جملتهم او من غيرهم كصاحب الشرع متى وضع طريق التعليل كان اذنا بالقياس لكل من فهم ذلك الطريق * وقولهم انها انشاء افعال والمجاز يجرى فى الاخبار قلنا المجاز لا يختص بالاخبار بل هو جار فى سائر اقسام الكلام وهذه الالفاظ وان جعلت انشاآت شرعا لم يخرج من ان يكون كلاما والاستعارة جائزة فى الكلام اذا وجد طريقها كما فى الامر والنهى فاذا اتى بكلام هو انشاء لفعل وذلك الكلام شبيه كلام آخر هو انشاء لفعل آخر من حيث المعنى الذى هو طريق الاستعارة فهو نظير الالفاظ اللغوية كذا فى الميزان * ان الاتصال بين اللفظين اى ان مدلوليهما من قبل حكم الشرع * وانه ليس بحكم يختص باللغة اى طريق الاستعارة او الاستعارة على

ولا خلاف بين الفقهاء ان الاتصال بين اللفظين من قبل حكم الشرع يصلح طريقا للاستعارة فانه ليس بحكم يختص باللغة لان طريق الاستعارة القرب والاتصال وذلك ثابت بين كل موجودين من حيث وجدا والمشروع قائم بمعناه الذى شرع له وسببه الذى تعلق به فصحت به الاستعارة

بكر الصيرفي من اصحاب الشافعي لا يجب حمله على سنة الرسول الا بدليل واليه ذهب القاضي
الامام ابو زيد والشيخ المصنف وشمس الائمة ومن تابعهم من المتأخرين وكذا الخلاف في قول
الصحابي امرنا بكذا ونهينا عن كذا تمسكوا بان لفظ السنة يطلق على طريقة غير الرسول
من الخلفاء الراشدين وغيرهم فقد قال علي رضي الله عنه جلد الرسول في الخمر اربعين
وجلد ابو بكر اربعين وجلد عمر ثمانين وكل سنة وقال عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء
الراشدين من بعدي اطلق اسم السنة على طريقتهم وقال عليه السلام من سن سنة حسنة فله
اجرها الحديث وقد صح بمثل هذه السنة غيره والسلف كانوا يطلقون اسم السنة على طريقة ابي بكر
وعمر رضي الله عنهما وقد حكي عن الشافعي انه قال اذا قال مالك السنة عندنا او السنة ببلدنا
كذا فانما يريد به سنة سليمان بن بلال وكان عريف السوق واذا كان كذلك لم يدل على اطلاق لفظ
السنة على ان المراد طريقة الرسول عليه السلام او غيره فلا يجوز تقييده بطريقته الا بدليل
واحتج الفريق الاول بان الرسول هو المقتدى والمتبع على الاطلاق فلفظ السنة على الاطلاق
لا يحتمل الا طريقته كما وقولهم الطاعة لا يحتمل الا على طاعة الله وطاعة رسوله واما
اضافتها الى غير الرسول فمجاز لاقتدائه فيها بسنة الرسول فوجب ان يحمل عند الاطلاق على
حقيقته دون مجازه وما ذكروا من الحديث والاطلاق لا يلزم لانا لا ننكر جواز اطلاق هذا
اللفظ على طريقة غير الرسول مع التقييد وانما ننكر انه يفهم من اطلاق اسم السنة غير سنة الرسول
كذا في الميزان والمعتمد وقولهم السنة تطلق ولا يجوز تقييده من غير دليل قلنا لا بد من تقييده اما بطريقة
الرسول عليه السلام او بطريقة غيره فتقييده بالاول اولى لما ذكرنا قوله (قال ذلك في ارش مادون
النفس) الى آخره دية المرأة على النصف من دية الرجل في النفس وما دونها وعند الشافعي
رحمه الله المرأة تساوي الرجل اذا كان الارش بقدر ثلث الدية او دونه فان زاد على الثلث
فحينئذ حالها فيه على النصف من حال الرجل لما حكي عن ربيعة انه قال قلت لسعيد بن المسيب
ما تقول فيمن قطع اصبع امرأة قال عليه عشر من الابل قلت فان قطع اصبعين منها قال عليه
عشرون من الابل قلت فان قطع ثلاث اصابع قال عليه ثلاثون من الابل قلت فان قطع اربعة
اصابع قال عليه عشرون من الابل قلت سبحان الله لما كثر المها واشتد مصابها قل ارشها قال
اعراقي انت قلت لا بل جاهل مسترشد او عاقل متثبت فقال انه السنة وهذا اللفظ اذا اطلق
فالمراد به سنة الرسول عليه السلام ومراسيل سعيد مقبولة وانه كان بمنزلة حديث مسند
فيجب العمل به وحجتنا في ذلك ما ذكره ربيعة فانه لو وجب بقطع ثلاثة اصابع منها ثلاثون
من الابل ما سقط بقطع الاصبع الرابع شيء من الواجب لان تاثير القطع في ايجاب الارش لا في
اسقاطه فهذا شيء يحيله العقل وقول سعيد انه السنة يحتمل يجوز انه اراد سنة نفسه او سنة غيره من
الصحابة رضي الله عنهم لان التأمل في الدين لاثبات حكم او استنباط معنى طريقة حسنة فيطلق
عليه اسم السنة كما قال سعيد العمرين كانا كذا وقد افتى كبار الصحابة مثل علي وعمر رضي
الله عنهما بخلافه وفي المبسوط ان ما روى نادر ومثل هذا الحكم الذي يحيله عقل كل عاقل

قال ذلك في ارش مادون النفس في النساء انه لا يتنصف الى الثلث لقول سعيد بن المسيب رضي الله عنه السنة

يزيد على التسع ولا يلزمه القسم ولا ينحصر عدد الطلاق منه ولا يجب المهر لا بالعقد ولا بالدخول فقال الشيخ نكاحه عليه السلام بلفظ الهبة ينعقد نكاحا لا هبة لان الهبة تمليك المال بغير عوض وذلك لا يتصور حقيقة فيما ليس بمال لعدم المحل ولهذا لم يكن احكام الهبة ثابتة من توقف الملك على القبض وحق الرجوع للواهبة بعد القبض حتى لم يكن لمن وهبت نفسها منه عليه السلام ان تتزوج بزوج آخر قبل تسليم النفس ولا ان ترجع عن الهبة بعد التسليم وقد كان في نكاحه عليه السلام وان كان معقودا بلفظ الهبة وجوب القسم حتى كان يقول اللهم هذه قسمتي فيما املك فلا تؤاخذني فيما لا املك يريد زيادة محبته عليه السلام لبعض نسائه * وقد قيل كانت الموهوبات اربعا ميمونة بنت الحارث وزينب بنت خزيمة ام المساكين الانصارية وام شريك بنت جابر وخولة بنت حكيم كذا في الكشاف * وكذا الطلاق كان مشروعا في حقه عليه السلام حتى طلق حفصة وسودة ثم راجعهما وكذا العدة كانت واجبة في طلاقه حتى لم يكن يحل لمطلقته الخروج عن المنزل مادامت في العدة وهذه الاحكام كلها تنافي التسرى فعرفنا انه انعقد نكاحا لا هبة كما هو قول الجمهور واصح اقوال الشافعي * فثبت انه اى لفظ الهبة كان مستعارا للنكاح ولما ثبت جواز الاستعارة في حقه عليه السلام ثبت في حق الامة لانه ليس للرسالة اثر في معنى الخصوص بالاستعارة ووجوه الكلام فان معنى الخصوصية هو التخفيف والتوسعة وما كان يلحقه حرج في استعمال لفظ النكاح فقد كان عليه السلام افصح الناس قوله (غير ان الشافعي) استثناء منقطع بمعنى لكن من قوله هذا فصل لا خلاف فيه يعني ان الشافعي يوافقنا في جواز جريان الاستعارة في الالفاظ الشرعية الا انه لا يجوز استعارة الفاظ التمليك للنكاح ويأبى ان ينعقد النكاح الا بلفظ النكاح والتزويج لما نذكر لا ان الاستعارة لا تجرى في الالفاظ الشرعية * اما بيان المسألة فنقول النكاح ينعقد بلفظ النكاح والتزويج والهبة والصدقة والتمليك عندنا ولا ينعقد بلفظ الاعارة والاباحة والاحلال * واختلف مشايخنا في انعقاده بلفظ الاجارة والرهن والقرض والصحيح انه لا ينعقد بها واختلفوا ايضا في انعقاده بلفظ البيع والشراء فقيل لا ينعقد لان انعقاده بلفظ الهبة ثبت نصا بخلاف القياس فلا يلحق به الا ما كان في معناه من كل وجه والبيع ليس في معنى الهبة وقيل ينعقد وهو الصحيح كذا في طريقة الحجية * وانما ينعقد بلفظ الهبة اذا طلب الزوج منها النكاح حتى لو طلب منها التمكين من الوطئ فقالت وهبت نفسي منك وقبل الزوج لا يكون نكاحا كذا في المطلع واليه اشير في فتاوى القاضي الامام فخر الدين * وكان شيخي رحمه الله يقول ناقلا عن بعض الفتاوى انه يشترط النية في الهبة لان اباالبنت لو قال وهبتها منك لتخدمك فقال قبلت لا يكون نكاحا فلما احتملت الهبة الخدمة والنكاح لا يتعين النكاح الا بالنية وما ظفرت بهذه الرواية * وعند الشافعي رحمه الله لا ينعقد الا بلفظ النكاح او التزويج عربيا كان اللفظ او غيره في الاصح * وفي قول لا ينعقد بغير العربي فان لم يحسن العاقد العربية يفوض الى من يحسنها * وفي قول ان كان يحسن العربية لا ينعقد والا فينعقد * والمعنى فيه

غير ان الشافعي رحمه الله ابى ان ينعقد النكاح الا بلفظ النكاح او التزويج لانه عقد شرع لامور لا تحصى من مصالح الدين والدنيا ولهذا شرع بهذين اللفظين وليس فيهما معنى التمليك بل فيهما اشارة الى ما قلنا فلم يصح الانتقال عنه لقصور اللفظ عن اللفظ الموضوع له في الباب وهذا معنى قولهم عقد خاص شرع بلفظ خاص وهذا كلفظ الشهادة لما كان موجبا بنفسه بقوله اشهد لم يقم اليمين مقامه وهو ان يقول احلف بالله لانه موجب لغيره فلم يصلح الاستعارة

لان كل واحد منهما يتكرر بتكرر الوقت فلا يتصور ان يأتي بكل واحد منهما في وقت آخر ولا يؤدى
الصلوة قبل دخول وقتها ويعيد في الوقت لان المقصود وهو الاداء ليس بفوت الوقت لا
يحصل ويعاد اذان الجمعة وكذا ان المراد ما ذكرنا فانه يخرج على هذه الاصل قوله
(واما النفل فيثاب المرء على فعله ولا يعاقب على تركه) شرع الشيخ في بيان حكمه لانه كون
حكم النفل وهو ما قال شمس الائمة وحكمه انه مشروع يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه
وقال القاضي الامام النوافل اسم لما ثبت شرعا زيادة على الفرائض والواجبات وهو المسمى
المشهور وحكمه انه يثاب المرء على فعله ولا يعاقب على تركه لانه مشروع زيادة لا علينا بخلاف
السنة فانها طريقة رسول الله صلى الله عليه وسلم من حيث انه لا حرج في الاخذ بها فيلام
فعوتبنا على تركها ولذلك اي ولما ذكرنا من انه لا يعاقب على تركه قلنا ان ما زاد على القصر في صلوة
السفر وهو الشفع الثاني نفل لان الشارع لم يلزم علينا الاتمام والصلوة يثاب على فعله في الجملة
واثبت انه نفل لا يصح خلطه بالفرض كما في الفجر ولا يلزم عليه صوم المسافر فانه يثاب
على فعله ولا يعاقب على تركه ثم هو اذا ادى يقع فرضا لان الامر من الشارع مطلقا وصوم
المسافر ليس كذلك فانه يعاقب على تركه في الجملة الا ترى انه لو ادرك عدة من ايام اخر يجب عليه
قضاء الصوم ويعاقب على تركه فكان الصوم في السفر فرضا ولا الزيادة على الثلث والقلت
في القراءة في الصلوة فانه يثاب على فعلها ولا يعاقب على تركها ومع ذلك تقع فرضا لان النفل اسم لها
قبل وجودها وتحققها كانت في حال هي كانت نفلا والمكلف في سعة الاختيار بها ولذلك استقام
عليها حد النفل ولكنها انقلبت فرضا بعد وجودها لدخولها تحت مطلق الامر وهو
قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن كالنذر لا يجب شيئا لمكان الاختيار ثم يجب بعد وجوده الا ترى
ان الصلوة تصير فرضا بالشروع حتى لو افسدها يجب القضاء ويعاقب على تركها بعد ان لم تكن
كذلك قبل الشروع ولهذا الزيادة على الثلث يحصل فرضا بعد الوجود تناول الامر
اياها فان الامر انما وقع على الادنى ولا ينصرف الى ما فوقه لانه لم يكن مقدارا معلوما فاتى بعضه
فاذا اتى به مقدار معلوم فانه كذلك صرف الامر اليه كما ذكرنا في اليسر فاما الامر
بالصلوة فيتناول انه لا مقدرة فيزيدة عليها لا تدخل تحت الامر فلذلك لا تقع فرضا ولذلك
جعله من العزائم اي ولان النفل شرع دائما اي ما ذكرنا من انه شرع على وجه الدوام يدل على كونه
واصالته ادلوي على اعتبار انه مشروع في وقت ليس لاداء ولا يقال لا نسلم انه شرع
دائما لانه منهي عنه في الاوقات الثلاث وبعد الفجر والعصر لانا نقول هو مشروع في هذه
الاوقات مع كونه منهيا عنه حتى لو شرع فيه وافسده يجب القضاء عليه في الاصح ولذا صح
قاعدا اي ولاجل انه شرع دائما صح اداؤه قاعدا مع القدرة على القيام وراكبا مع القدرة
على النزول بالايماء وان لم يكن متوجها الى القبلة لانا لو قلنا على الوصف الذي شرع وهو
وصف الدوام يلازم العجز والحرج فلا يمكن اقامته آناء الليل والنهار قائما لانه يعترض عليه
الحوادث من المرض والضعف والحاجة الى الركوب ونحوها باعتبار الاصل يعتبر هذه

واما النفل فيثاب المرء
على فعله ولا يعاقب
على تركه ولذلك قلنا
ان ما زاد على القصر
من صلوة السفر نفل
والنفل شرع دائما
فلذلك جعلناه من
العزائم ولذلك صح
قاعدا وراكبا لانه
ما شرع ملازما العجز
لا محالة فلازم
اليسر وهذا القدر
من جنس الرخص

لا يمكن اثباته بالشاذ النادر * وقال ذلك في قتل الحر بالعبد * يقتل الحر بالعبد عندنا وعند الشافعي رحمه الله لا يقتل لما روى عن ابن عمر وابن الزبير رضي الله عنهم انهما قالا من السنة ان لا يقتل الحر بالعبد والسنة تحمل على سنة الرسول عند الاطلاق * وقلنا لما كان هذا اللفظ محتملا لا يصح الاحتجاج به * ومن قال من مشايخنا ان مطلق السنة محمول على سنة الرسول عليه السلام اجاب * عن قول سعيد بان السنة انما تحمل على سنة الرسول اذا لم يقم دليل على ان المراد طريقة الغير وقد قام ههنا فان اهل النقل خرجوه عن زيد بن ثابت رضي الله عنه كذا قال عبد القاهر البغدادي من ائمة الحديث * واليه اشير في المبسوط فقيل وقول سعيد انه السنة يعني سنة زيد * وعن قول ابن عمر وابن الزبير انه محمول على السيد اذا قتل عبده فقد كانوا مختلفين في ذلك فمنهم من يوجب القصاص مستدلا بقوله عليه السلام «من قتل عبده قتلناه» فقالا ذلك ردا على من قال منهم بقتل السيد بعبده كذا في المبسوط قوله (سنة الهدى) يعني سنة اخذها من تكميل الهدى اي الدين وهي التي تعلق بتركها كراهية او اساءة * والاساءة دون الكراهة وهي مثل الاذان والاقامة والجماعة والسنن الرواتب * ولهذا قال محمد في بعضها انه يصير مسيئا وفي بعضها انه يأثم وفي بعضها يجب القضاء وهي سنة الفجر ولكن لا يعاقب بتركها لانها ليست بفريضة ولا واجبة * والزوائد اي والنوع الثاني الزوائد وهي التي لا يتعلق بتركها كراهة ولا اساءة نحو تطويل القراءة في الصلوة وتطويل الركوع والسجود وسائر افعاله التي يأتي بها في الصلوة في حالة القيام والركوع والسجود وافعاله خارج الصلوة من المشي واللبس والاكل فان العبد لا يطالب باقامتها ولا يأثم بتركها ولا يصير مسيئا والافضل ان يأتي بها كذا في بعض مصنفات الشيخ * وذكر في المبسوط قال مكحول السنة سنتان سنة اخذها هدى وتركها لا بأس به كالسنن التي لم يواظب عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم * وسنة اخذها هدى وتركها ضلالة كالاذان والاقامة وصلوة العيد * وعلى هذا قال محمد رحمه الله اذا اصر اهل مصر على ترك الاذان والاقامة امروا بهما فان ابوا قوتلوا على ذلك بالسلاح كما يقاتلون عند الاصرار على ترك الفرائض والواجبات * وقال ابو يوسف رحمه الله المقاتلة بالسلاح عند ترك الفرائض والواجبات فاما السنن فانما يؤدبون على تركها ولا يقاتلون على ذلك ليظهر الفرق بين الواجب وغيره * ومحمد رحمه الله يقول ما كان من اعلام الدين فالاصرار على تركه استخفاف بالدين فيقاتلون على ذلك لهذا * وعلى هذا اي على ان السنن نوعان اختلفت اجوبة مسائل باب الاذان فقيل مرة يكره ومرة اساء ومرة لا بأس لما قلنا ان ترك ما هو من سنن الهدى يوجب الكراهة والاساءة وترك ما هو من السنن الزوائد لا يوجب شيئا منهما * وذلك مثل قول محمد يكره الاذان قاعدا لما روى في حديث الرؤيا ان الملك قام على جذم حائط اي اصله * ويكره تكرار الاذان في مسجد محلة * ويكره ترك استقبال القبلة لمخالفة السنة وان صلى اهل المصر بجماعة بغير اذان ولا اقامة فقد اساؤا لترك السنة المشهورة * وان صلين يعني النساء باذان واقامة جازت صلوتهن مع الاساءة فالاساءة لمخالفة السنة والتعريض للفتنة * ولا بأس بان يؤذن رجل ويقيم اخر

وقال ذلك في قتل الحر بالعبد وعندنا هي مطلقة لا قيد فيها فلا يقيد بلا دليل وكان السلف يقولون سنة العمرين والسنن نوعان سنة الهدى وتاركها يستوجب اساءة وكراهية والزوائد وتاركها لا يستوجب اساءة كسير النبي عليه السلام في لباسه وقيامه وقعوده وعلى هذا مسائل باب الاذان كتاب الصلوة اختلفت فقيل مرة يكره ومرة اساء ومرة لا بأس به لما قلنا واذا قيل يعيد فذلك من حكم الوجوب

لا [illegible] قوله (وقد صار [illegible] المقدم [illegible] غيره) [illegible] لله تعالى [illegible] فى الصوم [illegible] تقرب [illegible] وصار [illegible] لله تعالى [illegible] وهو غير محترم [illegible] الحرام العرض [illegible] مضمون عليه اتلافه [illegible] والاجماع [illegible] احترازا عن ارتكاب الحرام [illegible] الى [illegible] الا بالزام الباقي وهما امران [illegible] اعني المؤدى وغير المؤدى [illegible] له عن البطلان [illegible] غير المؤدى [illegible] فوجب الترجيح [illegible] الترجيح [illegible] بالاحتياط فى العبادة [illegible] صلوة [illegible] الموجود [illegible] ابطاله [illegible] والدليل عليه ان المؤدى [illegible] الموت لا يخرج [illegible] الثواب بلا خلاف بين الامة ولو كان اداء الباقي شرط القائه عبادة لبطل بفوات [illegible] لا يخلو من ان يجعل شرط الانعقاد المؤدى [illegible] الامتناع عن مباشرته شرط الانعقاد لا يجعله الاول [illegible] فهو خلاف المعقول لانه لما انعقد عبادة بدون الباقي [illegible] كان الاول لان البقاء اسهل من الابتداء وان جعلناه [illegible] شرط البقاء عبادة فلا نسلم ان الامتناع عن اداء [illegible] عبادة [illegible] من الاوصاف [illegible] الى [illegible] عن المؤدى [illegible] ثم [illegible] فقد [illegible] الصوم والصلوة على [illegible] الغير اليه [illegible] ككون المؤدى قربة الى الله تعالى [illegible] باعتبار انه جزء [illegible] الاخرى لاحكم له [illegible] الاجزاء [illegible] كل جزء عبادة متعلقة [illegible] الحاق [illegible] فجعل كل جزء [illegible] شرط لانعقاد [illegible] وكل جزء [illegible] شرط البقاء [illegible] عبادة فانعقد الجزء المقدم عبادة وجعل شرطا لانعقاد الاجزاء التي بعده عبادة وانعقد الجزء الاخير عبادة وجعل شرطا لبقاء الاجزاء التي تقدمته على وصف العبادة وكل جزء من الاجزاء المتوسطة انعقد عبادة وكان شرطا لبقاء ما تقدمه على وصف العبادة وشرطا لانعقاد ما تعقبه عبادة فقلنا هكذا عملا بالدلائل بقدر الامكان [illegible] قولهم انه لا [illegible] العدم لان ذلك خلاف النص والاجماع [illegible] تعالى [illegible] حبطت اعمالهم [illegible] ولا تبطلوا اعمالكم ولا يرد اذ هي الاعمال [illegible] ولا خلاف بين الامة [illegible] تبطل الاعمال المقدمة وان كان قد اعطي لها حكم التمام والفراغ ولما كان الختم على الايمان شرطا لبقاء ما مضى [illegible] لا يجوز ان يكون وجود

وقاما نحن ان ماداه فقد صار غيره مسببا اليه وهو حق غير محترم مضمون عليه اتلافه ولا سبيل اليه الا بالزام الباقي وهما امران متعارضان اعني المؤدى وغير المؤدى فوجب الترجيح لما قلنا بالاحتياط في العبادة

العوارض في الحال اذ لو لم يعتبر العوارض ادى الى الحرج فلذلك جوزنا الاداء على اي وصف نشط قائما وقاعدا وراكبا ۔ وهذا القدر اي شرعية الاداء قاعدا او راكبا من غير عذر * من جنس الرخص لان العذر قدر موجودا باعتبار الاصل فكان شرعيته بناء عليه فكان له شبهة بالرخصة من هذا الوجه ؛ وكأنه اخر ذكره عن سائر اقسام العزائم لانه لم يخلص عزيمة قوله (وقال الشافعي) الى آخره اذا شرع في صلوة النفل او في صوم النفل يؤاخذ بالمضي فيه ولو لم يمض يؤاخذ بالقضاء عندنا وعند الشافعي رحمه الله لا يؤاخذ بواحد منهما لان النفل لما شرع على هذا الوصف وهو انه غير لازم حتى يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه وجب ان يبقى كذلك بعد الشروع ولا يصير لازما لان حقيقة الشيء لا يتغير بالشروع الا ترى انه بعد الشروع نفل كما كان قبله ولهذا يتأدى بنية النفل ولو اتمه كان مؤديا للنفل لا مسقطا للواجب ولا يمنع صحة الخلوة ويباح الافطار بعذر الضيافة ولو صار فرضا لما ثبتت هذه الاحكام ؛ واذا كان نفلا حقيقة وجب ان يكون مخيرا في الباقي كما كان مخيرا في الابتداء تحقيقا للنفلية لان آخره من جنس اوله * وقد غيرتم انتم حيث قلتم باللزوم في الباقي ؛ وقلت انا ان ما لم يفعل بعد اي بعد ما ادى جزأ منه ؛ هو مخير فيه اي فيما لم يؤد لانه نفل فيكون على وفق الابتداء فمن اخرج عشرة دراهم للتصدق نفلا فتصدق بدرهم ولم كان بالخيار في الباقي وكذا اذا تصدق ولم يسلم كان بالخيار في التسليم وكذا اذا صلى ركعة كان بالخيار في الركعة الاخرى * واذا ثبت له الخيار في الباقي وحل له ترك ما لم يأت به لانه لم يلتزمه يبطل المؤدى ضمنا له وتبعا لترك ما ليس عليه ولا يكون ابطالا حكما كمسافر صلى الظهر لا يحل له ابطالها لكن يحل له اقامة الجمعة ثم الظهر يبطل حكما لما جعل ذلك اليه وحل له وكمن احرق حصائد ارض نفسه فاحترق زرع جاره او سقى نفسه فنزت ارض جاره لا يجعل ذلك اتلافا لانه ثبت تبعا لما هو حلال له ؛ ولما كان بطلان المؤدى امرا حكميا لا بصنعه لا يضمن بالقضاء كالمظنون وهو ما اذا شرع في صلوة او صوم على ظن انه عليه فتبين انه ليس عليه يصير شارعا في النفل بالاتفاق ولو افسده لا يجب عليه القضاء لما ذكرنا انه مخير في الاداء وان البطلان ضمني وكذا ههنا * ولا معنى لاعتبار الشروع بالنذر لان النذر التزام بالقول وله ولاية ذلك فاذا اتى بكلمة الالتزام لزمه واما الشروع فليس بالتزام بل هو اداء بعض العبادة ولم يوجد فيما بقي التزام فلا يلزمه * ونظيره الكفالة مع القرض او الصدقة فان الكفيل لما التزم بالقول فيلزمه ما التزم فاما المقرض او المتصدق فلا يلتزم بالقول ولكن شرع في الاعطاء فبقدر ما ادى يصح ولا يلزمه ما لم يعط ۔ يوضح الفرق بينهما لو نذر اربع ركعات يلزمه ولو شرع بنوي اربع ركعات لا يلزمه ؛ ولو نذر الصلوة قائما يلزمه القيام ولو شرع قائما لا يلزمه ؛ ولو نذر بصوم يوم النحر يلزمه عندكم ولو شرع فيه لا يلزمه على ان الشروع اداء بالفعل والنذر ايجاب في الذمة بالقول ثم في النذر يلزمه بقدر ما سمى فكذلك بالشروع يلزمه بقدر ما ادى وما لم يؤده لا يلزمه كما ان ما لم يسمه بالنذر لا يلزمه * فيبطل المؤدى يعني عند الامتناع عن اداء الباقي * حكما له اي للامتناع

وقال الشافعي رحمه الله لما شرع النفل على هذا الوصف وجب ان يبقى كذلك غير لازم وقد غيرتم انتم وقلت ان ما لم يفعل بعد فهو مخير فيه فيبطل المؤدى حكما له كالمظنون

واما الرخص فاربعة نوعان من الحقيقة احدهما احق من الآخر ونوعان من المجاز احدهما اتم من

بعض المال لزمه ان لا يبطله بالرجوع فكذا اذا اتى ببعض العمل وهو الصوم اي الاتيان بعض الصوم لزمه ان لا يبطله بالامتناع عن اداء الباقي وانما افترقا من حيث ان القدر الموجود من الصدقة يبقى صدقة بدون ما لم يوجد والقدر الموجود من فعل الصلوة والصوم لا يبقى قربة بدون الباقي فيلزمه المضي فيها ولا يلزمه في الصدقة * فاما اباحة الافطار بعذر الضيافة فرخصة مع بقاء الخطر ولذا كان الامتناع افضل وذلك كمن يلقى العرض وراى قربة ... كاد يحترق او يغرق وهو قادر على الاستنقاذ يحل له قطع الفرض واستنقاذ الغير ... يجب عليه ذلك صيانة للغير عن الهلاك وفيه ابطال حق الله تعالى لحق الآدمي ... نحن فيه يرخص له الافطار احترازا عن اذى المسلم وصحة الخلوة موجودة ايضا ... فاسدة كذا ذكر الشيخ ابو المعين في طريقته * واما الشروع في النفل قائما واتمامه ... او نية الاربع مع التسليم على رأس الركعتين ... وجود ... الركعتين وصفة القيام ليسا بشرطين ... المؤدى عبادة وذكر الشيخ في شرح التقويم ان وجوب ... لمعنى في غيره وهو صيانة المؤدى لا لمعنى في نفسه ولا يتم صحة الخلوة ... الافطار بعذر الضيافة واقتداؤه بالمتنفل لانه في حق نفسه نفل * وامما فصل ... والقياس ... ما قاله زفر رحمه الله لان المؤدى انعقد عبادة تجب صيانته بالمضي فيه ... وقالوا ان سبب الوجوب وهو الشروع ... واحد ... الوجوب ... في شيء واحد كما ... على ظهر اليوم وذلك لان ... الله تعالى لان ... ليس في ... وعنده انه ... في الواجب وكان ... في الشهر او صوم القضاء ... لا تجب عليه بهذا الشروع والاتمام ... ونحن لا نقول ان جميع القرب يلزم ... بافسادها بل يجب ... ان ... وحصلها باختياره وهذه القربة حصلت بدون ... من جهة الشرع ... باختياره لم يجب ... العهدة فلا يجب عليه صيانته ... الان القياس يوجب ان لا ... فعله عبادة ... الا ان الواجب الذي ... ليس موجودا ... انه الان الشرع ... من غير قصده ... فجعل ... لو اتمه يحصل له ثواب ولا يجعل ... وهو ... عليه وهو كالقربة في حق الصبي لم شرعت ... مشروعة في ... وهو الصحة بعد الاداء ولم تجعل مشروعة ... فيه ضرر وهو الوجوب والمسائل كثيرة ... لا احتياج الى ايراد النظائر ... كثيرة في باب الصلوة والحج وغير ذلك من الطهارة والصوم والاعتكاف على ما تضمنتها كتب الفروع قوله (واما الرخص) ولما كانت الرخص مبنية على اعذار العباد واعذارهم مختلفة اختلفت انواع الرخص فانقسمت على انواع اربعة * احدهما احق من الآخر يجوز ان يكون افعل تفضيل من حق الشيء اذا ثبت اي احدهما في كونه حقيقة اقوى من الآخر ويجوز ان يكون من حق لك ان تفعل كذا اي انت خليق به يعني في اطلاق اسم الرخصة احدهما اولى من الآخر ... من الآخر اي اكمل في كونه مجازا ... اي سقطت

الآخر اما احق نوعي الحقيقة فما استبيح مع قيام المحرم وقيام حكمه جميعا فهو الكامل في الرخصة مثل المكره على اجراء كلمة الكفر انه يرخص له اجراؤها والعزيمة في الصبر حتى يقتل لان حرمة الكفر قائمة ووجوب حق الله تعالى في الايمان كذلك رخص لعذر وهو ان حق العبد في نفسه يفوت بالقتل صورة ومعنى وحق الله تعالى لا يفوت معنى لان التصديق باق ولا يفوت صورة من كل وجه لان الاداء قد صح وليس التكرار ركن لكن في اجراء كلمة الكفر هتك حقه ظاهرا وكان له تقديم حق نفسه كرامة من الله وان شاء بذل نفسه حسبة في دينه لاقامة حقه فهذا مشروع قربة فبقي عزيمة وصار بها مجاهدا

الجزء المتعقب شرطا لبقاء ماتقدم على وصف العبادة * واما في اعتراض الموت فجعل في التقدير كأن اليوم في حقه لم يكن الا هذا القدر وان الصلوة لم يكن مشروعة الا هذا القدر لانه تعالى هكذا جعل في فصل المهاجر وان لم يحصل ماهو المقصود بالهجرة من تأييد البعض بالبعض والتقوى على الذب عن الجورة فكذا فيما نحن فيه وذلك لان الموت منه لامبطل على ماعرف * وقولهم انعقد عبادة بدون الباقي فيبقى بدونه لان البقاء اسهل من الابتداء ينتقض بقبض بدلى الصرف ورأس مال السلم فانه شرط للبقاء دون الابتداء * وقولهم الامتناع عن اداء الباقي ليس بابطال قلنا الاتى بما ينافي العبادة فسدت الاجزاء المتقدمة ولم يوجد سوى فعله ووجد الفساد لامحالة عند هذا الفعل فجعل مفسدا الا ان الافساد فعل يحصل به الفساد وليس من ضرورته ان يضاف المحل الذى حصل فيه الفساد كمن قطع حبلا مملوكا له علق به قنديل غيره فسقط القنديل وانكسر جعل متلفا له حقيقة وشرعا وان لم يصادف فعله القنديل * وكذا شق زق نفسه فيه مايع لغيره * ومسئلتنا احراق الحصايد وسقي الارض لاتلزمان فان ذلك غير مضاف الى فعله بل الى رخاوة الارض وهبوب الريح واشباه ذلك الا ترى ان ذلك ينفصل عن فعله عن العادة الجارية بخلاف مانحن فيه حتى لوكان ذلك على وجه يحصل به الفساد لامحالة بان كان الماء كثيرا بحيث يعلم انه لايحتمله ارضه اوكان الاحراق في يوم ريح لاضيف اليه فيضمن مافسد من الارض والزرع * واما مصلي الظهر اذا راح الى الجمعة فنقول هو مبطل لصفة الفرضية غير انه ليس بمنهي عنه لانه ابطل ونقض ليؤدي احسن منه والهادم ليبني احسن مما كان لايعد هادما كهادم المسجد ليبني احسن منه لايعد ساعيا في خرابه * وصار حاصل الكلام ان ماادى يوجب عليه حفظ المؤدى وطريق حفظه اداء الباقي فصار الشروع موجب اداء الباقي بهذه الواسطة وكل صوم اوصلوة يجب اداؤه يجب قضاؤه اذا افسد قوله (وهو كالنذر) * ثم استدل بالنذر على ماادعاه فقال وهو اى الجزء المؤدى بمنزلة المنذور من حيث ان كل واحد منهما صار حقا لله تعالى * اما المؤدى فلما ذكرنا انه وقع لله تعالى مسلما اليه واما المنذور فلانه جعل لله تعالى تسمية ولاشك ان ماوقع لله تعالى فعلا اقوى مما صار له تسمية لانه بمنزلة الوعد وان ايجاب ابتداء الفعل اقوى من ايجاب بقائه لما عرف ان البقاء اسهل من الابتداء ثم وجب لصيانة ادنى الامرين وهو التسمية ماهو اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل فلان يجب لصيانة ماهو اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل ادنى الامرين وهو ابقاء الفعل واتمامه كان اولى * وماذكر الخصم ان النذر والشروع بمنزلة الكفالة والاقراض فليس كذلك لان الكفالة وان كانت كالنذر باعتبار انه التزام فالشروع ليس كالاقراض لان الاقراض او التصدق تبرع بالعين والمقصود منه دفع حاجة المستقرض او الفقير فلا يثبت ذلك قبل التسليم فكان كل واحد قبل التسليم نظير الصلوة في النية والتطهر واستقبال القبلة * فاما المقصود في البدنيات فعمل يستوفى وقد حصل البعض منه فكان كبعض المال المسلم الى الفقير او المستقرض واليه اشار الشيخ بقوله مسلما اليه ثم اذا تصدق

وهو كالنذر صار لله تعالى تسمية لا فعلا ثم وجب لصيانته ابتداء الفعل فلان يجب لصيانة ابتداء الفعل بقاؤه اولى والمسائل كثيرة في الصلوة والحج وغير ذلك

كذلك النهى يأمر بالمعروف اذا خاف القتل رخص له فى الترك لما قلنا من مراعات حقه وان صبر حتى يقتل وهو العزيمة لان حق الله تعالى فى حرمة المنكر باق وفى بذل نفسه اقامة المعروف لان الظاهر انه اذا قتل تفرق جمع الفسقة وما كان غرضه الا تفريق جمعهم فبذل نفسه لذلك فصار مجاهدا بخلاف الغازى اذا بارز وهو يعلم انه يقتل من غير ان ينكى فيهم لان جمعهم لا يفرق بسببه فيصير مضيعا لدمه لا محتسبا مجاهدا وكذلك فيمن اكره على اتلاف مال غيره رخص له لو جعل حقه فى النفس فاذا صبر حتى قتل كان شهيدا لقيام الحرمة وهو حق العبد وكذلك اذا اصابته مخمصة فصبر عن مال غيره حتى مات وكذلك صائم اكره على الفطر ومحرم اكره على جناية وما اشبه ذلك من العبادات والحقوق المحترمة

رسولك منى السلام اللهم احص هؤلاء عددا واجعلهم بددا ولا تبق منهم احدا ثم انشأ يقول (شعر) ولست ابالى حين اقتل مسلما * على اى جنب كان فى الله مصرعى * وذلك فى ذات الاله وان يشأ * يبارك على اوصال شلو ممزع * فلما قتلوه وصلبوه تحول وجهه الى القبلة وجاء جبريل الى رسول الله عليهما السلام يقرأه سلام حبيبه فدعا رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال هو افضل الشهداء وهو رفيقى فى الجنة فبهذا تبين ان الامتناع والاخذ بالعزيمة افضل كذا فى المبسوط (قوله) وكذلك الذى يأمر بمعروف اى وكالمكره على الكفر من يأمر بمعروف مثل ان يأمر بالصلوة ونحوها فى انه اذا خاف التلف على نفسه رخص له ان يتركه قال تعالى ومن يفعل ذلك فليس من الله فى شئ الا ان تتقوا منهم تقية وانه ان فعل فقتل كان مأجورا لان الامر بالمعروف فرض مطلق والصبر عليه عزيمة قال الله تعالى اخبارا وأمر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما اصابك ان ذلك من عزم الامور * واذا تمسك بالعزيمة كان مأجورا * وكذلك النهى عن المنكر الا ان الشيخ لم يذكره لان الامر بالمعروف يتضمن النهى عن المنكر وكذا العكس ولهذا قال بعده لان حق الله تعالى فى حرمة المنكر باق * لما قلنا من مراعاة حقه فانه لو اقدم يفوت حقه صورة ومعنى ولو ترك يفوت حق الله تعالى صورة بمباشرة المحظور وترك المنع عنه لا معنى لان الانكار بالقلب واعتقاد الحرمة باق قوله (بخلاف الغازى اذا بارز) ذكر فى السير الكبير ولو ان رجلا حمل على الف رجل وحده فان كان يطمع ان يظفر بهم او ينكأ فيهم فلا بأس بذلك لانه يقصد النيل من العدو بصنعه وقد فعل ذلك بين يدى رسول الله صلى الله عليه وسلم غير واحد من اصحابه ولم ينكر ذلك عليهم وبشر بعضهم بالشهادة حين استأذنه فى ذلك على ما روى ان النبى صلى الله عليه وسلم رأى يوم احد كتيبة من الكفار فقال من لهذه الكتيبة فقال وهب انا لها يا رسول الله فحمل عليهم حتى فرقهم ثم رأى كتيبة اخرى وقال من لهذه الكتيبة فقال وهب انا لها فقال انت لها وابشر بالشهادة فحمل عليه حتى فرقهم وقتل هو وان كان لم يطمع فى نكاية فانه يكره له هذا الصنع لانه يتلف نفسه من غير منفعة للمسلمين ولا نكاية فى المشركين ويكون ملقيا نفسه فى التهلكة ولا يكون عاملا له فى اعزاز الدين * وفى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر يسعه الاقدام وان كان يعلم ان القوم يقتلونه وانه لا يتفرق جمعهم بسببه لان القوم هناك مسلمون معتقدون لما يأمرهم به فلا بد من ان ينكأ فعله فى قلوبهم وان كانوا لا يظهرون ذلك وههنا القوم كفار لا يعتقدون حقية الاسلام وقتله لا ينكأ فى باطنهم فيشترط النكاية ظاهرا لاباحة الاقدام * وان كان لا يطمع فى نكاية ولكنه يجرئ به المسلمين عليهم حتى يظهر بفعلهم النكاية فى العدو فلا بأس بذلك ان شاء الله تعالى لانه لو كان على طمع من النكاية لفعله جاز له الاقدام فكذا اذا كان يطمع النكاية فيهم بفعل غيره وكذلك ان كان يطمع النكاية فى ارهاب العدو وادخال الوهن عليهم بفعله لان هذا افضل وجوه النكاية وفيه منفعة للمسلمين بكل احد يبذل نفسه لهذا النوع من المنفعة وفى المغرب يقال نكأت القرحة قشرتها ونكأت فى العدو نكاء اذا قتلت فيهم او جرحت وقال الليث ولغة اخرى نكيت فى العدو نكاية

لمؤاخذة به مع قيام المحرم وقيام حكمه جميعا لان الحرمة لما كانت قائمة مع سببها ومع ذلك شرع مكلف الاقدام عليه من غير مؤاخذة بناء على عذره كان في اعلى درجات الرخص لان كمال الرخصة بكمال العزيمة فلما كانت العزيمة حقيقية كاملة ثابتة من كل وجه كانت الرخصة في مقابلتها كذلك ايضا وذلك مثل الترخص باجراء كلمة الكفر على اللسان فانه يرخص فيه بعذر الاكراه التام مع اطمينان القلب ولكن العزيمة في الصبر والامتناع عنه لان حرمة الكفر ثابتة مصمتة لا تنكشف بحال بناء على ان حق الله تعالى في وجوب الايمان به قائم لا يحتمل السقوط لان الموجب وهو وحدانية الله تعالى وحقية صفاته وجميع ما اوجب الايمان به لا يحتمل التغير لكنه اى لكن العبد رخص له الاجراء عند الاكراه لان حقه في نفسه اى في ذاته يفوت عند الامتناع صورة بتخريب البنية ومعنى بزهوق الروح وحق الله تعالى لا يفوت معنى لان التصديق الذى هو الركن الاصلى باق ولا يفوت صورة من كل وجه لانه لما اقر مرة وصدق بقلبه حتى صح ايمانه لم يلزم عليه الاقرار ثانية اذ التكرار في الاقرار ليس بركن في الايمان ولما صار حقه مؤدى لم يفت حقه من هذا الوجه لكن يلزم من اجراء كلمة الكفر بطلان ذلك الاقرار في حال البقاء فيبطل حقه في الصورة من هذا الوجه فلهذا كان تقديم حق نفسه باجراء كلمة الكفر على اللسان ترخصا وان شاء بذل نفسه في دين الله لاقامة حقه حسبة اى طلبا للثواب وعدالة فيما يدخر للاخرة فهذا اى البذل مشروع قربة كالجهاد انه لما بذل نفسه ولم يهتك حرمة دينه كان فيه اعلاء دين الله عز وجل وهذا هو عين الجهاد * والاصل فيه ماروى ان مسيلمة الكذاب اخذ رجلين من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لاحدهما اتشهد ان محمدا رسول الله فقال نعم فقال اتشهد انى رسول فقال لا ادرى ما تقول فقتله وقال للاخر اتشهد ان محمدا رسول الله فقال نعم فقال اتشهد انى رسول الله فقال نعم فخلى سبيله فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اما الاول فقد اتاه الله اجره مرتين واما الاخر فقد اخذ برخصة الله فلا اثم عليه ففيه دليل على انه ان امتنع منه حتى قتل كان اعظم للاجر لانه اظهار الصلابة في الدين * وماروى من قصة عمار وخبيب رضى الله عنهما ان المشركين اخذوا عمارا فلم يتركوه حتى سب رسول الله عليه السلام وذكر آلهتهم بخير فلما اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال وما وراءك يا عمار قال شر ما تركونى حتى نلت منك وذكرت آلهتهم بخير قال كيف وجدت قلبك قال مطمئنا بالايمان قال فان عادوا فعد اى فان عادوا الى الاكراه فعد الى الترخص * او فان عادوا الى الاكراه فعد الى طمانينة القلب فانه لا يظن برسول الله عليه السلام انه يأمر احدا بالتكلم بكلمة الكفر كذا في المبسوط * وفى عين المعانى لو عادوا لك فعد لهم لما قلت ففيه دليل انه لا بأس للمسلم ان يجرى كلمة الكفر على اللسان مكرها بعد ان يكون مطمئن القلب * واخذوا خبيب بن عدى وباعوه من اهل مكة فجعلوا يعاقبونه على ان يذكر آلهتهم بخير ويسب محمدا وهو يسب آلهتهم ويذكر رسول الله عليه السلام بخير فاجتمعوا على قتله فلما ايقن انهم قاتلوه سألهم ان يدعوه ليصلى ركعتين فاجابوه فصلى ركعتين واوجز ثم قال انما اوجزت كيلا تظنوا انى اخاف القتل ثم سألهم ان يلقوه على وجهه ليكون هو ساجدا لله تعالى حين يقتلونه فابوا عليه ذلك فرفع يديه الى السماء وقال اللهم انى لا ارى ههنا الا وجه عدو فاقرأ

نحوه وهو قوله تعالى «فمن شهد منكم الشهر فليصمه» ولهذا لو ادى كان فرضا لا نفلا ثم
وهو حرمة الافطار وترك الصوم تراخى فى حقه الى ادراك عدة من ايام اخر فكانت
العزيمة ادنى حالا منها فى المكره على الافطار فى الصوم لان حكمها وهو حرمة الافطار
لم يتأخر عن السبب فلاجرم كانت الرخصة المبنية على هذه العزيمة ادنى حالا من الرخصة
المبنية على العزيمة بالادنى لان كمالها وانتقاصها بكمال العزيمة وانتقاصها فمن هذا الوجه
اخذت شبها بالمجاز لان الحكم وهو الوجوب وحرمة الافطار لما تراخى لم يكن ثابتا فى الحال
فلم يعارض الرخصة وهى اباحة الافطار وترك الصوم حرمة فكانت شبيهة بالافطار
فى غير رمضان ولم يكن رخصة محضة حقيقة ولكن السبب لما تراخى حكمه من غير تعليق
يعنى من حيث ان حكم السبب تراخى عنه من غير ان يكون معلقا بشرط احترز به عن المعلق
لما جاز الاداء قبله لان المعلق بالشرط معدوم قبل وجوده ولما كان السبب تاما فى الحال
لا مره كان القول بتراخى الوجوب وحل الافطار بعد تمام السبب رخصة حقيقة ولهذا كان من
القسم دون الاول ادنى من الاول بدخل الصحيح وفى اماثله مدخل والدليل
على تراخى الحكم انه لو مات قبل ادراك عدة من ايام اخر لقى الله تعالى ولا شىء عليه كما لو مات
قبل رمضان ولو كان الوجوب ثابتا لزمه الامر بالفدية عنه لان ترك الواجب بعذر يرفع الاثم
ولكن لا يسقط الخلف كالمكره على الفطر فى رمضان اذا افطر ومات قبل ادراك زمان
القضاء يلزمه الامر بالفدية وكذلك الحائض فعرفنا ان الحكم ليس ثابتا فى الحال ثم الشيخ
اشار بقوله من غير تعليق الى نفى قول من قال من اصحاب الظواهر ثم داود بن على ان الصوم
فى السفر لا يجوز عن فرض الوقت ويلزمه القضاء بعد ادراك العدة سواء صام فى السفر
او لم يصم وهو منقول عن ابن عمر وابن عباس وابى هريرة رضى الله عنهم قالوا
ان الله تعالى علق الوجوب فى حقه بادراك العدة بقوله فمن كان منكم مريضا او على
سفر فعدة من ايام اخر فلا يجوز الاداء قبله كما لا يجوز من المقيم قبل رمضان وقد قال عليه
السلام الصائم فى السفر كالمفطر فى الحضر ومذهب اكثر الصحابة وجمهور الفقهاء انه
لو صام عن فرض الوقت يجوز لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فانه يعم المسافر
والمقيم وقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر لبيان الترخص بالفطر فينفى به
وجوب الاداء لا جوازه وفى الاحاديث الدالة على الجواز كثرة وحديثهم محمول
على ما اذا اجهده الصوم حتى خيف عليه الهلاك على ما عرف تمامه فى الاسرار وغيره

قوله (وكانت العزيمة اولى) اى الصوم فى السفر اولى من الافطار لان السبب
الموجب وهو شهود الشهر بكماله لما كان قائما وتأخر الحكم بالاجل غير مانع من التعجيل
كالدين المؤجل كان المؤدى للصوم عاملا لله تعالى فى اداء الفرض والمترخص بالفطر عامل
لنفسه فيما يرجع الى الترفه وكان الاول اولى ولان التردد فى الرخصة يعنى اليسر لم يتعين

ادنى السبب لما تراخى حكمه من غير تعليق كان القول بالتراخى بعد تمام السبب رخصة فصح له الفطر

: وعن ابى عمر ونكيت فى العدو لاغير : وعن الكسائى كذلك ولم اجده معدى بنفسه الا فى جامع الغورى قال يعقوب نكيت العدو اذا قتلت فيهم وجرحت قال عدى بن زيد : شعر : اذا انت لم تنفع بودك اهله * ولم تنك بالبوسى عدوك فابعد قوله (وكذلك هذا) اى وكثبوت الحكم فى المكره على القتل ثبوته فيمن اكره على اتلافه مال غيره بالقتل رخص له ذلك لرجحان حقه فى النفس لان حقه يفوت فى النفس صورة ومعنى وحق غيره لايفوت معنى لانجباره بالضمان فاذا صبر حتى قتل كان شهيدا لان السبب الموجب للحرمة وهو الملك وحكمه وهو حرمة التعرض قائمان فان حرمة اتلاف ماله لمكان عصمته واحترامه وذلك لايختل بالاكراه وكان فى الصبر آخذا بالعزيمة مقيما فرض الجهاد لانه اتلف نفسه صيانة لحق ذلك الرجل فى ماله من حيث الصورة فيكون مثابا كذا ذكر الشيخ فى بعض كتبه : وذكر محمد رحمه الله فى هذه المسئلة فان ابى ان يفعل حتى قتل كان مأجورا ان شاء الله قيده بالاستثناء ولم يذكر الاستثناء فيما سواها لانه لم يجد فيها نصا بعينه وانما قاله بالقياس على الاكراه على الافطار وافساد الصلوة واجراء كلمة الكفر ونحوها وليس هذا فى معنى تلك المسائل من كل وجه لان الامتناع من الاتلاف ههنا لايرجع الى اعزاز الدين فلهذا قيده به وكذلك صائم اكره على الافطار او اضطر اليه بمخمصة يرخص له ذلك لان حقه فى نفسه يفوت اصلا وحق الله تعالى يفوت الى بدل وهو القضاء فله ان يقدم حق نفسه : وان صبر ولم يفطر حتى قتل وهو صحيح مقيم كان مأجورا لان حق الله تعالى فى الوجوب لم يسقط فكان له بذل نفسه لاقامة حق الله عز وجل وفيه اظهار الصلابة فى الدين واعزازه : الا ان يكون مسافرا او مريضا فلم يفطر حتى قتل كان آثما لان الله تعالى اباح لهما الافطار بقوله : فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر : فعند خوف الهلاك رمضان فى حقهما كشعبان فى حق غيرهما فيكون آثما بالامتناع حتى يموت بمنزلة المضطر فى فصل الميتة كذا فى المبسوط * وما اشبه ذلك من العبادات مثل الصلوة ونحوها والحقوق المحترمة مثل ما لو اكره على الدلالة على مال نفسه او مال انسان رخص له الدلالة ولو لم يفعل حتى قتل لم يكن آثما لانه قصد الدفع عن ماله او مال غيره وذلك عزيمة قال عليه السلام * من قتل دون ماله فهو شهيد : قوله (واما القسم الثانى) وهو الذى دون القسم الاول فى كونه رخصة فما يستباح بعذر مع قيام السبب اى السبب المحرم موجبا لحكمه وهو الحرمة : الا ان الحكم متراخ عنه فمن حيث ان السبب الموجب قائم كانت الرخصة حقيقة ومن حيث ان الحكم متراخ غير ثابت فى الحال كان هذا القسم دون الاول فان كمال الرخصة بكمال العزيمة فاذا كان الحكم ثابتا مع السبب فهو اقوى مما تراخى حكمه عنه كالبيع بشرط الخيار مع البيع البات والبيع بثمن مؤجل مع البيع بثمن حال فان الحكم وهو الملك فى المبيع والمطالبة بالثمن ثابت فى البات متراخ عن السبب المقرون بشرط الخيار والاجل كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله عليه مثل المسافر رخص له ان يفطر مع السبب الموجب للصوم المحرم للفطر وهو شهود الشهر وتوجه الخطاب العام

واما القسم الثانى فما يستباح بعذر مع قيام السبب موجبا لحكمه غير ان الحكم متراخ مثل المسافر رخص له ان يفطر بناء على سبب تراخى حكمه فكان دون ما اعترض على سبب حل حكمه وانما يكمل الرخصة بكمال العزيمة

واما القسم الرابع فما سقط عن العباد مع كونه مشروعا في الجملة فمن حيث سقط اصلا كان مجازا ومن حيث بقي مشروعا في الجملة كان شبيها بحقيقة الرخصة وكان دون القسم الثالث مثاله ما روي ان النبي عليه السلام رخص في السلم وذلك لان اصل البيع ان يلاقي عينا وهذا حكم باق مشروع لكنه سقط في باب السلم اصلا تخفيفا حتى لم يبق تعيينه في السلم مشروعا ولا عزيمة وهذا لان دليل اليسر متعين لوقوع العجز عن التعيين فوضع عنه اصلا

وجد تضمن يسيرا فاما تحمل عليه جهد يؤدي الى الهلاك فليس بمشروع وكان فعله تغييرا
للمشروع * او معناه ان الصوم شرع لرياضة النفس بصفة دوامها على امر في ابواب الخير
فاذا ادى الى الهلاك لا يحصل المقصود وهو الارتياض بالعبادة فكان خلاف المشروع فلا
يكون نظير من بذل نفسه بقتل الظالم اي لا يكون المسافر في ترك الفطر مثل المقيم المكره على الفطر
بالقتل الصابر عليه الى ان يقتل اقامة لحق الله تعالى لان القتل هناك بصنع من المكره والمنسوب
اليه فيكون الصابر مقيما للمشروع بفعله بل هو في الصبر مستديم للعبادة مظهر للطاعة وذلك
عمل المجاهدين * وذكر الشيخ في شرح التقويم انه اذا لم يفطر في السفر او المرض حتى مات كان
آثما لان الله تعالى احسن اليه بتاخير حقه وبتحمل مع الهلاك صار رادا عفو الله تعالى ومبتدئا
من نفسه بالاحسان لا مقيما حق الله تعالى وهذا لا يحسن شرعا وعقلا * وذكر في شرح
التأويلات ان المسافر والمريض اذا اكره على الافطار فامتنع حتى قتل ينبغي ان لا يكون آثما
ولا يكون شهيدا لانه مقيم حق الله تعالى اذ حقه لم يسقط ولهذا وجب القضاء * ولو سقط حقه
اصلا لما وجب البدل الا انه ورد في حق المسافر والمريض نصوص على الخلق الوعيد لهم بترك
الافطار مثل قوله عليه السلام من صام في السفر فقد عصى ابا القاسم وقوله عليه السلام الصائم
في السفر كالمفطر في الحضر والمراد حالة خوف التلف على نفسه لورود الاخبار في اباحة
الامتناع وفعل الصوم في حال عدم خوف التلف فدلت على اباحة الافطار مطلقا في هذه الحالة
فلا يكون الاداء واجبا ولا يكون مقيما حق الله تعالى في الامتناع فيكون آثما والاكراه في حالة
السفر والمرض نظير خوف التلف من كل وجه فيلحق به * قوله ما حط عنا من الاصر والاغلال
التي وجبت على من قبلنا رخصة مجازا لان ما لم يجب علينا ولا على غيرنا لا يسمى رخصة اصلا
وهي لم توجب على غيرنا فاذا قابلنا انفسنا بهم كان السقوط في حقنا توسعة وتخفيفا فحسن اطلاق
اسم الرخصة عليه باعتبار الصورة تجوزا لا تحقيقا لان السبب الموجب للحرمة مع الحكم
معدوم اصلا لرفعه بالنسخ والايجاب على غيرنا لا يكون تضييقا في حقنا والرخصة فسحة في
مقابلة التضييق * والاصر الاعمال الشاقة والاحكام الغليظة كقتل النفس في التوبة وقطع
الاعضاء الخاطئة والاغلال المواثيق اللازمة لزوم الغل كذا في عين المعاني * وفي الكشاف
الاصر الثقل الذي يأصر صاحبه اي يحبسه لثقله وهو مثل لثقل تكليفهم وصعوبته نحو
اشتراط قتل النفس في صحة التوبة * وكذلك الاغلال مثل لما كان في شرائعهم من الاشياء
الشاقة نحو بت القضاء بالقصاص عمدا كان او خطاء من غير شرع الدية وقطع الاعضاء الخاطئة
وقرض موضع النجاسة من الجلد والثوب واحراق الغنائم وتحريم العروق في اللحم وتحريم
السبت * وعن عطاء كانت بنو اسرائيل اذا قامت تصلي لبسوا المسوح وغلوا ايديهم الى اعناقهم
وربما ثقب الرجل ترقوته وجعل فيها طرف السلسلة واوثقها الى السارية يحبس نفسه
على العبادة قوله (واما النوع الرابع) وهو القسم الاخير من انواع الرخص فما سقط عن
العباد باخراج السبب من ان يكون موجبا للحكم في محل الرخصة مع كون ذلك الساقط

من وجه فلذلك تمت العزيمة على ما نبين في آخر هذا الفصل ان شاء الله تعالى وقد اعرض الشافعي عن ذلك فجعل الرخصة اولى اعتبارا لظاهر تراخي العزيمة الا ان يضعفه الصوم فليس له ان يبذل نفسه لاقامة الصوم لانه يصير قتيلا بالصوم فيصير قاتلا نفسه بما صار به مجاهدا وفي ذلك تغيير المشروع فلم يكن نظير من بذل نفسه لقتل الظالم حتى اقام الصوم حقالله تعالى لان القتل مضاف الى الظالم فلم يصر الصابر مغيرا للمشروع فصار مجاهدا واما اتم نوعي المجاز فما وضع عنا من الاصر والاغلال فان ذلك يسمى رخصة مجازا لان الاصل ساقط لم يبق مشروعا فلم يكن رخصة الا مجازا من حيث هو نسخ تمحض تخفيفا

في الفطر بل في العزيمة نوع يسر ايضا فان الصوم مع المسلمين في شهر رمضان ايسر من التفرد به وبعد مضي الشهر بخلاف قصر الصلوة على ماسيجيء بيانه * فكانت العزيمة تؤدى اى تحصل معنى الرخصة وتفضي اليه وهو اليسر من هذا الوجه * فلذلك اى لتأديتها معنى الرخصة * تمت العزيمة اى كملت بحصول معنى الرخصة مع تحقق معنى العزيمة وهو اقامة حق الله تعالى * وحقيقة المعنى فيه ان العزيمة كانت ناقصة باعتبار تأخر حكمها الى زمان الاقامة وهذا يقتضي ان يكون الرخصة اولى كما قال الشافعي رحمه الله الا ان هذا التأخر ثبت رفقا بالمسافر وتيسيرا للامر عليه وفي الصوم نوع يسر ايضا فانجبر ذلك النقصان بهذا اليسر فتمت وكملت فكان الاخذ بها اولى كما في القسم الاول * وقد اعرض الشافعي عن ذلك اى عن ترجيح العزيمة * وجعل الرخصة اى العمل بها اولى في احد قوليه اعتبارا لظاهر تراخي العزيمة اى تراخي حكمها فان وجوب اداء الصوم لما تأخر الى ادراك عدة من ايام اخر اقتضى ان لا يجوز الاداء قبله كما قاله اصحاب الظواهر الا انه ترك في حق عدم الجواز للاحاديث الواردة فيه فبقي معتبرا في افضلية الفطر وهو نظير قول من قال اداء الصلوة في اخر الوقت افضل لان وجوب الاداء يتقرر في اخر الوقت فالاداء قبله يكون اداء قبل الوجوب فينبغي ان لا يجوز الا انه ترك في حق عدم الجواز بالاجماع فبقي معتبرا في افضلية التأخير * ويؤيده قوله عليه السلام * ان الله تعالى وضع عن المسافر شطر الصلوة والصوم * ثم الافضل له في الصلوة القصر فكذا الفطر في الصوم يكون افضل * ولنا ماذكرنا وماروى عن النبي عليه السلام انه قال في المسافر يترخص بالفطر وان صام فهو افضل له وبدأ رسول الله صلى الله عليه وسلم بالصوم حتى شكا الناس اليه ثم افطر فدل على ان الصوم افضل والاحاديث في الباب كثيرة * وذكر الغزالي في الوجيز والصوم احب من الفطر في السفر لتبرئة الذمة الا اذا كان يتضرر به * وذكر الخطابي في معالم السنن اختلف اهل العلم في افضل الامرين فقالت طائفة الفطر افضل واليه ذهب ابن المسيب والشعبي والاوزاعي واحمد واسحق * وقالت طائفة مثل النخعي وسعيد بن جبير ومالك والثوري والشافعي واصحاب الرأى الصوم افضل * وقالت طائفة منهم مجاهد وقتادة وعمر بن عبد العزيز افضل الامرين ماهو الايسر منهما قوله (الا ان يضعفه الصوم) استثناء من قوله وكانت العزيمة اولى يعني اذا اضعفه الصوم فحينئذ كان الفطر اولى ولو صبر حتى مات كان آثما لان الافطار لزمه في هذه الحالة فلو بذل نفسه لاقامة الصوم صار قتيلا بالصوم وهو المباشر لفعل الصوم فيصير قاتلا نفسه بما صار به مجاهدا وهو الصوم من غير تحصيل المقصود وهو اقامة حق الله تعالى لانه اخره عنه وهو حرام كمن قتل نفسه بالسيف الذي يجاهد به مع الكفار كان حراما * وفي ذلك تغيير المشروع لان المشروع في حقه اما التأخير او جواز التعجيل على

اى فمن دعته الضرورة الى تناول شئ من هذه المحرمات المذكورة فى مخمصة غير مائل الى مايؤثمه وهوان يأكل الميتة فوق سد الرمق تلذذا فان الله غفور يغفر له مااكل مماحرم عليه حين اضطر اليه * رحيم باوليائه فى الرخصة لهم فى ذلك كذا قال ابن عباس فدل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة الا انه تعالى رفع المؤاخذة رحمة على عباده كما فى الاكراه * وبان حرمة هذه الاشياء بناء على صفات فيها من الخبث والضرر ولاينعدم تلك الصفات فى حالة الضرورة وبقيت محرمة كما كانت ورخص الفعل بسبب الضرورة * ولنا قوله تعالى * وقد فصل لكم ماحرم عليكم الامااضطررتم اليه * فاستثنى حالة الضرورة والكلام المقيد بالاستثناء يكون عبارة عما وراء المستثنى فيثبت التحريم فى حالة الاختيار وقد كانت مباحة قبل التحريم فبقيت فى حالة الضرورة على ماكانت * وهذا على مذهب من جعل الاصل فى الاشياء الاباحة قبل الشرع واما على مذهب من قال الحل والحرمة لايعرفان الا بالشرع فلان الاستثناء من الحظر اباحة فصار كانه قال هذه الاشياء محرمة فى حالة الاختيار مباحة فى حالة الاضطرار فتثبت الاباحة فى حالة الاضطرار بالنص ايضا * ولايلزم عليه استثناء اجراء كلمة الكفر فى حالة الاكراه بقوله تعالى * الامن اكره * فانه لم يدل على اباحته * لا نا لانسلم انه استثناء من الحظر ليدل على الاباحة بل هو استثناء من الغضب اذ التقدير من كفر بالله * من بعد ايمانه فعليهم غضب الامن اكره فيدل على نفى الغضب بالاستثناء ولايدل انتفاؤه على ثبوت الحل * ومامر ذكرا سيجئ فى الكتاب وهوان حرمة اى حرمة المذكور وهو اكل الميتة وشرب الخمر ونحوهما * مانثبت الاصيانة لعقله عن الاختلاط * ودينه عن الخلل الواقع فيه بسبب الخمر كماقال تعالى * ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة * ونفسه اى بدنه عن تعدى خبث الميتة ونظائرها اليه كما اشار الله تعالى اليه فى قوله * ويحرم عليهم الخبائث * فاذا خاف به اى بالامتناع فوات نفسه لم يستقم صيانة البعض بفوات الكل لان فى فوات الكل فوات البعض ضرورة * فسقط المحرم اى المعنى المحرم وهو صيانة العقل والنفس * فكان هذا اى اطلاق الفعل فى هذه الحالة اسقاطا لحرمة هذه الاشياء * فاذا صبر لم يصر مؤديا حق الله تعالى لانه قد سقط بل صار مضيعا دمه من غير تحصيل ماهو المقصود بالحرمة فكان آثما * ويؤيده مانقل عن مسروق وغيره من اضطر الى ميتة ولم يأكل دخل النار * الاان حرمة هذه الاشياء مشروعة فى الجملة فلم يكن هذه الرخصة مثل سقوط الاصر والاغلال بل كانت دونه فى المجازية * والاستثناء يتصل بقوله لان الحرمة ساقطة او بقوله فسقط المحرم وهو بمعنى لكن * واما اطلاق المغفرة مع الاباحة فباعتبار ان الاضطرار المرخص للتناول يكون بالاجتهاد وعسى يقع التناول زائدا على قدر مايحصل به سد الرمق وبقاء المهجة اذ قل من ابتلى بهذه المخمصة يعسر عليه رعاية هذا الاضطرار المرخص والتناول بقدر الحاجة فالله تعالى ذكر المغفرة لهذا التفاوت وفى التيسير

لان حرمته مانثبت الاصيانة لعقله ودينه عن فساد الخمر ونفسه عن الميتة فاذا خاف به فوات نفسه لم يستقم صيانة البعض بفوات الكل فسقط المحرم وكان اسقاطا لحرمته فاذا صبر لم يصر مؤديا حق الله تعالى فكان مضيعا دمه الاان حرمة هذه الاشياء مشروعة فى الجملة

مشروعا فى الجملة فمن حيث سقط فى محل الرخصة اصلا كان نظير القسم الثالث فكان مجازا اذ ليس فى مقابلته عزيمة ومن حيث انه بقى السبب والحكم مشروعا فى الجملة اخذ شبها بالحقيقة فضعف وجه المجاز وكان دون القسم الثالث ولكن جهة المجاز غالبة على شبه الحقيقة لان جهة المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبه الحقيقة بالنظر الى غير محلها فكان جهة المجاز اقوى * روى ان النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع ماليس عند الانسان ورخص فى السلم * كان من عادتهم انهم يبيعون الشئ الذى لا يملكونه ثم يشترونه بثمن رخيص ويسلمونه الى المشترى فالنبى عليه السلام نهى عن ذلك ورخص فى السلم للحاجة فشرطت العينية فى عامة البياعات لتثبت القدرة على التسليم ثم سقط هذا الشرط فى السلم بحيث لم يبق مشروعا حتى كانت العينية فى المسلم فيه مفسدة للعقد لا مصححة له وذلك لان سقوط هذا الشرط للتيسير على المحتاجين ليتوصلوا الى مقاصدهم من الاثمان قبل ادراك غلاتهم مع توصل صاحب الدراهم الى مقصوده من الربح فكانت رخصة مجازا من حيث ان العينية سقطت اصلا فيه للتخفيف ولم تبق مشروعة كالاصر والاغلال ولكن لها شبه بالحقيقة من حيث ان العينية مشروعة فى الجملة وذلك اى كون السلم من هذا القسم او تسميته رخصة باعتبار ان الاصل فى البيع ان يلاقى عينا لما روينا ولقوله عليه السلام لحكيم بن حزام * لا تبع ماليس عندك * ولنهيه عليه السلام عن بيع الكالى بالكالى * وقوله ولا عزيمة بعد قوله مشروعا تأكيد لاحتمال ان عدم بقائه مشروعا بطريق الرخصة او تقديره لم يبق عزيمة ولا مشروعا * وهذا اى سقوط العينية فى باب السلم باعتبار تعين اليسر فيه لان العجز عن التعيين متحقق لان البيع بطريق السلم دليل العجز اذ لو لم يكن عاجزا لما باع باوكس الاثمان ولباعه مساومة لا سلما فلذلك لم يبق التعيين مشروعا اصلا كشطر الصلوة فى حق المسافر قوله (وكذلك المكره) ومثل السلم المكره اى فعل المكره على شرب الخمر او اكل الميتة رخصة مجازا بطريق حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه او وكذلك المكره او المضطر فى الاقدام على الفعل مرخص بطريق اطلاق اسم المصدر على مفعول من جنسه * واعلم ان العلماء اختلفوا فى حكم الميتة والخمر والخنزير ونحوها فى حالة الاضطرار انها تصير مباحة او تبقى على الحرمة ويرتفع الاثم * فذهب بعضهم الى انها لا تحل ولكن يرخص الفعل فى حالة الاضطرار ابقاء للمهجة كما فى الاكراه على الكفر واكل مال الغير وهو رواية عن ابى يوسف واحد قولى الشافعى وذهب اكثر اصحابنا الى ان الحرمة ترتفع فى هذه الحالة * وفائدة الاختلاف تظهر فيما اذا صبر حتى مات لا يكون آثما عند الفريق الاول ويكون آثما عندنا * وفيما اذا حلف لا يأكل حراما فتناول هذه المحرمات فى حالة الاضطرار يحنث عندهم ولا يحنث عندنا * تمسكوا فى ذلك بقوله تعالى * فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم * وقوله عز اسمه * فمن اضطر فى مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم *

وكذلك المكره على شرب الخمر او الميتة او المضطر اليهما رخصة مجازا لان الحرمة ساقطة حتى اذا صبر صار آثما

اى اعتقدها * واراد بقوله بمالايحتمل التمليك مالايحتمله من كل وجه فامامايحتمله من وجه فالتصدق به وتمليكه لايكون اسقاطا محضا حتى لوقال لمديونه تصدقت مالدين عليك اوملكتكه فانه لوقبل اوسكت يسقط الدين وان قال لااقبل يرتد لان الدين يحتمل التمليك من المديون ولايحتمله من غيره لانه قال من وجه دون وجه فلايكون التصدق به اسقاطا محضا بل فيه معنى التمليك ولهذا لم يصح تمليقه بالخطر كتمليك العين فيرتد بالرد وانما قلنا ان التصدق بمالايحتمل التمليك اسقاط محض لان التصدق احد اسباب التمليك والتمليك المضاف الى محل يقبله مثل ان يقول لاخر وهبت هذا العبد لك اوملكتكه او تصدقت به عليك اذا صدر من العباد قديقبل الرد حتى لوقال الاخر لااقبل لايثبت له ولاية التصرف فيه واذا صدر من الله تعالى لايرتد بالرد لانه مفترض الطاعة لايمكن ردما اوجبه واثبته سواء كان لنا او علينا مثل الارث فانه تمليك من الله تعالى الى الوارث فاذا قال لااقبل لايعتبر قوله * والتمليك المضاف الى محل لايقبله اذا صدر من العباد لايقبل الرد مثل ان يقول لامرأته وهبت لك الطلاق اوالنكاح منك او تصدقت به عليك او يقول ولى القصاص لمن عليه القصاص وهبت القصاص لك او ملكتكه او تصدقت به عليك فتطلق المرأة ويسقط القصاص من غير قبول ولايرتد بالرد لان معناه الاسقاط والساقط لايحتمل الرد فالتصدق الصادر من الله تعالى بمالايحتمل التمليك وهو شطر الصلوة اولى ان لايحتمل الرد ولايتوقف على قبول العبد لانه مفترض الطاعة فثبت ان المراد من التصدق الاسقاط وقد سمى الله تعالى الاسقاط تصدقا فى قوله عزذكره وان تصدقوا خير لكم * ومن الدليل ماروى عن عمر رضى الله عنه صلوة المسافر ركعتان تام غير قصر على لسان نبيكم * وعن ابن عباس رضى الله عنهما صلوة المسافر ركعتان ومن خالف السنة فقد كفر * وعن ابن عمر رضى الله عنهما من صلى فى السفر اربعا كان كمن صلى فى الحضر ركعتين * وسأل ابن عباس رجلا احدهما كان يتم الصلوة والآخر يقصر عن حالهما فقال للذى قصر انت اكملت وقال للآخر انت قصرت كذا فى الاسرار والمبسوط * وروى ابو هريرة رضى الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال المتم الصلوة فى السفر كالمقصر فى الحضر كذا اورده سفيان الثورى فى كتابه واسنده والمراد بالآية قصر الاحوال على مابين فى آخر هذا الكتاب فاما قصر الذات فثابت بالسنة (قوله) وقد تعين اليسر فى القصر بيقين * اذا ثبتت الرخصة الحقيقية فى شئ للعبد الخيار بين الاقدام على الرخصة وبين الاتيان بالعزيمة لان الرخصة وان تضمنت يسرا فالعزيمة اماان تضمنت فضل ثواب كما فى الاكراه على الكفر فان العزيمة تضمنت ثواب الشهادة واما ان تضمنت يسرا آخر ليس ذلك فى الرخصة كالصوم فى السفر تضمن يسر موافقة المسلمين فاما اذا لم يكن فيها افضل ثواب ولانوع يسر فسقطت لحصول المقصود بالرخصة وتعين اليسر فيها وفيما نحن فيه تعين اليسر فى القصر وهو ظاهر

وقد تعين اليسر فى القصر بيقين فلا يبقى الاكمال الامؤنة محضة ليس فيها فضل ثواب لان الثواب فى اداء ماعليه فالقصر مع مؤنة السفر مثل الاكمال كقصر الجمعة مع اكمال الظهر فوجب القول بالسقوط اصلا

فان الله غفور رحيم اى غفور لمن تاب من تحريم ما احل الله واستحلال ما حرم الله * رحيم بسرح التوبة ، وقيل غفور للذنوب الكبار فكيف يؤاخذ بتناول الميتة عند الاضطرار * رحيم بعباده فيما يتعبدهم به ، وقيل غفور بالعفو عن اكل من غير ضرورة * رحيم برفع الاثم عند الضرورة وفى عين المعانى فان الله غفور باراحة المغفرة عند المضرة رحيم باباحة المحظور للمعذور قوله (ومن ذلك) اى ومن القسم الرابع ما قلنا فى قصر الصلوة بالسفر * قال الشافعى رحمه الله القصر رخصة حقيقة والعزيمة هى الاربع حتى لو فات الوقت يقضى اربعا سواء قضاها فى السفر او فى الحضر فى قول وفى قول له ان يقضى ركعتين فى السفر دون الحضر * واحتج بقوله تعالى * واذا ضربتم فى الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة * شرع بلفظ لا جناح وانه للاباحة دون الايجاب * وبان الوقت سبب الاربع والسفر سبب للقصر لا على رفع الاول وتغييره فانه لو اقتدى بمقيم صح ويلزمه الاربع ولو ارتفع لما لزمه كمصلى الفجر اذا اقتدى بمن يصلى الظهر فيعمل بايهما شاء الا ان القصر سبب عارض فما لم يعمل به لا يرتفع حكم الاصل وهذا كالعبد اذا اذن له مولاه بالجمعة يتخير بين ان يؤدى الجمعة ركعتين وبين ان يؤدى الظهر اربعا فكذا المسافر يميل الى ايهما شاء ، وكذا المسافر فى حق الصوم بالخيار ان شاء اخر وان شاء عجل ولا يسقط به اصلا فرضية المتعلقة بالوقت الا ان يترخص بالترك والتأخير * وعندنا القصر رخصة اسقاط اى القصر ليس برخصة حقيقة بل هو اسقاط للعزيمة وهى الاربع * حتى لا يصح اداؤه من المسافر اى اداء ما سقط عنه كما لو صلى الفجر اربعا لان السبب فى حقه لم يبق موجبا الا ركعتين فكانت الاخريان نفلا لم يبدأ او خلط النفل بالفرض قصدا لا يحل واداء النفل قبل اكمال الفرض مفسد للفرض فاذا صلى اربعا ولم يقعد على رأس الركعتين فسدت صلوته وانما جعلناها اى هذه الرخصة اسقاطا للعزيمة استدلالا بدليل الرخصة اى بدليل يثبت الرخصة واستدلالا بمعنى هذه الرخصة ، اما الدليل فما روى عن على بن ربيعة الوالى قال سألت عمر رضى الله عنه ما بالنا نقصر الصلوة ولا نخاف شيئا وقد قال الله تعالى ، ان خفتم * فقال اشكل على ما اشكل عليك فسألت رسول الله عليه السلام فقال * ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته * وفى بعض الروايات انها صدقة * والضمير او اسم الاشارة راجع الى الصلوة المقصورة او الى القصر والتأنيث لتأنيث الخبر كقوله تعالى * بل هى فتنة * او لتأويله بالرخصة اى هذه الرخصة صدقة * قال الشافعى رحمه الله تمسك بهذا الحديث وقال اخبر النبى عليه السلام ان القصر صدقة والصدقة لا تثبت ولا تتم الا بقبول المتصدق عليه ولهذا قال فاقبلوا فقبل القبول بقى على ما كان * فالشيخ ادرج فى تقريره رد هذا الكلام وقال سماه اى القصر صدقة والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل الرد فلا يتوقف على قبول العبد فيكون معنى قوله فاقبلوا صدقته فاعملوا بها واعتقدوها كما قال فلان قبل الشرايع

ومن ذلك ما قلنا فى قصر الصلوة بالسفر انه رخصة اسقاط حتى لا يصح اداؤه من المسافر وانما جعلناها اسقاطا استدلالا بدليل الرخصة ومعناها اما الدليل فما روى ان عمر رضى الله عنه قال انقصر ونحن آمنون فقال النبى عليه السلام ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته سماه صدقة والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل الرد وان كان المتصدق ممن لا يلزم طاعته كولى القصاص اذا عفا فممن تلزم طاعته اولى واما المعنى فوجهان احدهما ان الرخصة لليسر

* وانمـا اسقاط البعض فيهذا اى في المتنازع فيه نظير التأخير في الصوم وهو ثابت بلا مشيئة مناولارأى وكذا القصر في الصلوة فعلى هذا كان ينبغى ان لايجوز الصوم في السفر الان السبب لما لم يخرج عن السببية وبقى موجبا كما كان حتى لزمه القضاء اذا ادرك عدة من ايام اخر جاز التعجيل لان المؤجل مما يقبل التعجيل كالدين المؤجل ولا ابراء له وقيل الحول ولان التأخير ثبت للتيسير واليسر متعارض الى آخر ماذكر في الكتـاب وهى من اسباب اليسر لان البلية اذا عمت طابت ؛ فصار الاختيار ضروريا اى ثابت ضرورة طلب الرفق والعبد اهل لهذا النوع من الاختيار ؛ فاما مطلق الاختيار من غير رفق فلا اى لايثبت للعبد لانه الهى كما بينا ؛ وصار الصوم اولى لانه اصل باعتبار قيام السبب ولاشتماله على معنى الرخصة ايضا ؛ وانما تمسك الشافعي في هذا الباب في باب العزيمة والرخصة بظاهر العزيمة والرخصة فقال العزيمة في الصوم متأخرة الى عدة من ايام اخر لانه ليس بمطالب بالصوم الا بعد ادراكها فلم يكن الصوم ثابتا في الحال فكان الفطر اولى وفي الصلوة لم يتأخر الحكم الى زمان الاقامة وجبت الصلوة في الحال والقصر رخصة فكانت العزيمة اولى ؛ ثم شرع في جواب مايرد نقضا على هذا الاصل فقال ولايلزم ان المأذون العبد في الجمعة فهو مخير بين ان يصلى اربعا وهو الظهر وبين ان يصلى ركعتين وهما الجمعة وهذا تخيير بين القليل والكثير * لانا لانسلم انه مخير فيهما بل الواجب عليه حضور الجمعة عينا عند الاذن كما في الحر وهو المراد من قوله لان الجمعة هي الاصـل حتى لو تخلف عن الجمعة بعد الاذن يكره له ذلك كما في الحر كذا ذكره في المعنى ولئن سلمنا ان التخيير ثابت فهو غير لازم ايضا ؛ لانهما اى الظهر والجمعة مختلفان فيصح التخيير طلبا للرفق بخلاف ظهر المسافر والمقيم لانهما واحد ؛ والدليل على اختلافهما ان اداء احدهما بنية الاخرى لايجوز وكذا لايصح اقتداء مصلى الظهر بمصلى الجمعة وعكسه ويشترط لاحدهما ما لايشترط للاخرى واذا كان كذلك ان شاء تحمل زيادة الاربع وان شاء تحمل زيادة المشى والخطبة ؛ وكذلك لو قال يعنى كما لايلزم تخيير العبد المأذون في الجمعة في مقيدا لايلزم تخيير من قال ان دخلت الدار فعلى صيام سنة فدخل وهو معسر يخير بين صوم سنة وبين صوم ثلاثة ايام عند محمد رحمه كما روى عن ابي حنيفة رحمهما الله انه رجع اليه قبل موته بايام مع انه تخيير بين القليل والكثير في جنس واحد ؛ لان ذلك صوم السنة والثلاثة مختلف في المعنى اى مختلفان معنى وان اتفقا صورة لان صوم السنة قربة مقصودة خالية عن معنى الزجر والعقوبة وصوم الثلاث كفارة لما انه من خلف الوعد المؤكد باليمين وفيها معنى العقوبة والزجر فصح التخيير طلبا للارفق عنده وعند اذا كان التعليق بشرط يريده وقوعه كان الشيخ فان المقصود منه المنع من الدخول فان كان التعليق بشرط يريد وقوعه مثل ان يقول ان شفى الله مريضى اوان قدم غائبى فعلى كذا فلا تخيير بل الواجب هو الوفاء بالنذر لاغير هو الصحيح * وفي مسئلتنا اى مسئلة ظهر المسافر هما سواء اى القصر والاكمال سواء بدليل

وانما اسقاط البعض من هذا نظير التأخير والحكم هو التأخير واليسر فيه متعارض لان الصوم في السفر يشق عليه من وجه لسبب السفر ويخف عليه من وجه بشركة المسلمين وهو من اسباب اليسر والتأخير الى ايام الاقامة يتعذر من وجه ويخف من وجه فصار التخيير من وجه وهو اوفق بمراد الاقامة والناس في الاخبار متفاوتون فصار التخيير لطلب الرفق فصار الاختيار ضروريا والعبد اختيار ضروري فيه مطلق الاختيار فلا لانه الهى وصار الصوم اولى لانه اصل وقد اشتمل على معنى الرخصة لما قلنا وهو الذى وعدناه في اول هذا الفصل وانما تمسك وكذلك من قال ان دخلت الدار فعلى صيام سنة فدخل وهو الشافعي في هذا الباب بظاهر العزيمة كما هو دأبه في درك حدود الفقه والله اعلم

ولا يتضمن الاكمال فضل ثواب لان تمام الثواب في فعل العبد جميع ما عليه لا في اعداد الركعات قال الله تعالى * ليبلوكم ايكم احسن عملا * اعتبر حسن العمل لا كثرته وقال عليه السلام * افضل الصدقة جهد المقل * اى طاقته فجعل جهده افضل وان لم يملك الا درهما وتصدق به لانه تصدق بكل ماله ثم المسافر قد اتى بجميع ما عليه كالمقيم فكان كالجمعة او الفجر مع الظهر فانه لا فضل لظهر المقيم على فجره ولا لظهر العبد على جمعة الحر واذا كان كذلك وجب القول بالسقوط قوله (والثانى ان التخيير) كذا ذكر الخصم ان ثبوت القصر متعلق بمشيته واختياره فان اختار القصر كان فرضه ركعتين وان لم يختر ذلك كان فرضه اربعا * وفيه فساد من وجهين * احدهما ان هذا التخيير لم يتضمن رفقا بالعبد والاختيار الخالى عن الرفق ليس الا الله جل جلاله فانه تعالى يفعل ما يشاء ويختار من غير نفع يعود اليه او مضرة تدفع عنه فاثبات مثل هذا التخيير للعبد ينزع الى الشركة فيما هو من خصائص الربوبية فيكون فاسدا وثانيهما ان هذا التخيير يقتضى ان يكون نصب شريعة وحكم مفوضا الى رأى العبد ومعلقا به كانه تعالى قال شرعية القصر ثابتة فى حقكم ان اخترتم ذلك وذلك فاسد لانها متى علقت برأيهم لم يكن شرعا فى الحال كالطلاق المعلق بالمشية واذا شاء العبد كان الثبوت مضافا الى المشية كما فى الطلاق المعلق بالمشية ولا يجوز اضافة نصب الشريعة الا الى الله تعالى او الى الرسل فاضافته الى غيرهم تؤدى الى الشركة فى خاصة الربوبية او الرسالة * واذا ثبت هذا فاعلم ان الشيخ ادرج فى كلامه المعنيين فقال التخيير اذا لم يتضمن رفقا بالعبد كان ربوبية لان الشيئين اللذين ثبت التخيير بينهما ان كان كل واحد منهما ثابتا قبل اختياره كان هذا تخييرا له بينهما من غير جر نفع ودفع ضر ومثل هذا الاختيار لا يليق بالعبد وان لم يكن كل واحد منهما ثابتا بل الثابت احدهما وثبوت الآخر متعلق باختياره كان هذا تعليقا للشرع باختيار العبد وكل واحد منهما ينزع الى الشركة فى الربوبية ثم استوضح المعنى الاخير بقوله الاترى ان الشرع اى الشارع تولى وضع الشرايع جبرا حتى نفذا وامر الله تعالى قدر ما اريد منها من اباحة او ندب او وجوب من غير ان يكون للعباد اختيار فى ذلك فلو علق القصر باختيار العبد ادى الى الشركة فى الربوبية وهى باطلة * فان قيل المشروع بالسفر تعلق القصر بقول العبد وانه ثابت بنفسه * قلنا ان المشروع الذى ابتلينا بفعله هو الصلوة لا القصر فانه سقوط والعبرة لما هو الاصل فلا يكون صيرورة الصلوة ركعتين او اربعا الينا وانما يكون الينا الاداء لا غير هذا اصل الشرع والى العبد مباشرة العلل من سفر او اقامة دون اثبات الاحكام ثم الاداء بعد ثبوت الاحكام كذا فى الاسرار ويجوز ان يكون قوله الاترى ابتداء كلام رد الما علق الخصم السقوط بمشية العبد بخلاف التخيير فى انواع الكفارة اى كفارة اليمين * ونحوها مثل التخيير الثابت فى جزاء الصيد بقوله تعالى * هديا بالغ الكعبة * الآية والتخيير الثابت فى الحلق بعذر بقوله عز اسمه * ففدية من صيام او صدقة او نسك * فانه اى من يثبت له التخيير * ولهذا اى ولان لفظة التصدق هو الذى دل على الاسقاط فى القصر لم يجعل رخصة الصوم اسقاطا لان النص جاء فيه بلفظ التأخير لا بالصدقة بالصوم

والثانى ان التخيير اذا لم يتضمن رفقا كان ربوبية وانما للعباد اختيار الارفق فاذا لم يتضمن رفقا كان ربوبية ولا شركة له فيها الاترى ان الشرع تولى وضع الشرايع جبرا بخلاف التخيير فى انواع الكفارة ونحوها لانه يختار الارفق عنده ولهذا لم يجعل رخصة الصوم اسقاطا لان النص جاء بالتأخير بقوله تعالى فعدة من ايام اخر لا بالصدقة بالصوم

واصحاب الشافعي واصحاب الحديث ان الامر بالشيء نهي عن ضده ان كان له ضد
واحد [illegible] ان كان له اضداد [illegible]
والركوع والسجود لا الاضطجاع ونحوه [illegible] وقال بعضهم
يكون نهيا عن واحد منها غير عين وقال بعضهم ان الامر بالشيء [illegible]
يكون نهيا عن ضد المأمور به [illegible]
[illegible] وقال بعضهم [illegible]
[illegible]
[illegible] واما النهي عن الشيء [illegible]
[illegible] وقال بعض
اصحاب الحديث [illegible]
احد شيئين [illegible] وقال الشيخ ابو منصور رحمه الله فرق
بين الامر والنهي في ان كل واحد منهما ضدا واحدا حقيقة وهو تركه فالامر بالشيء
نهي عن ضده وهو تركه والنهي عن الشيء امر بضده وهو [illegible] غير التركه يكون
بمعنى واحد بطريق [illegible] وقد يكون [illegible] القيام
يكون [illegible] والاشتغال بهما [illegible]
[illegible] اتفقوا على ان الامر لا يكون نهيا عن ضد المأمور به وكذا النهي عن الشيء
لا يكون امرا بضد المنهي عنه [illegible] اختلفوا في ان كل واحد منهما هل يوجب حكما
في ضده [illegible] من متأخري المعتزلة الى انه لا حكم له
في ضده اصلا بل هو مسكوت عنه واليه ذهب [illegible] وامام الحرمين من اصحاب الشافعي
وذهب بعضهم منهم [illegible] وابو الحسين الى ان الامر يوجب حرمة ضده وقال
بعضهم يدل على حرمة ضده وقال بعضهم يقتضي حرمة ضده هكذا ذكر في الميزان
وغيره وذكر صاحب [illegible] نهي عن ضده بطريق المعنى وهذا [illegible]
[illegible] انه لا يكون نهيا عن الضد [illegible] ثم قال والمسألة مصورة
فيما [illegible] الامر [illegible]
الامر واما [illegible] الامر [illegible]
فقال قال ابو بكر الجصاص وابو منصور الماتريدي [illegible] اصحاب الشافعي الامر [illegible] تحصيل
المأمور به على طريق [illegible] نهي عن ضده [illegible]
* وقال عبد القاهر البغدادي انه يكون الامر بالشيء نهيا عن ضده اذا كان المأمور به مضيق
الوجوب بلا بدل ولا تخيير كالصوم فاما [illegible] فلا يكون نهيا عن ضده [illegible]
واحدة منها واجبة [illegible] غير منهي عن تركها الى غيرها وذكر الشيخ ابو المعين
في التبصرة ثم ان اصحابنا مع اوائلهم يعني اوائل المعتزلة اتفقوا ان كل مأمور به كان تركه

اختلف العلماء في الامر بالشيء هل له حكم في ضده

اتفاق الاسم والشرط * والضمير راجع الى المفهوم لا الى المذكور كقوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر * ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك عليها من دابة * فصار اي ما ذكرنا من تعين القصر في حق المسافر وتخيير العبد المأذون في الجمعة نظير تعين لزوم الاقل من الارش والقيمة على المولى في جناية المدبر وتخييره بين الدفع والفداء في جناية العبد فان المدبر اذا جنى لزم المولى الاقل من الارش ومن قيمة المدبر من غير خيار له في ذلك لاتحاد الجنس اذ المالية هي المقصودة لا غير وتعين الرفق في الاقل كالقصر في حق المسافر * بخلاف العبد اذا جنى حيث خير المولى بين الدفع والفداء وان كانت قيمة العبد اقل او اكثر من الفداء لان الدفع مع الفداء مختلفان صورة ومعنى فان احدهما مال والآخر رقبة فاستقام التخيير طلبا للرفق كتخيير العبد المأذون بالجمعة بينها وبين الظهر * ولا يلزم على ما ذكرنا تخيير موسى صلوات الله عليه في الرعى بين ثماني سنين وعشر سنين على ما اخبر الله تعالى عنه بقوله قال ذلك بيني وبينك ايما الاجلين قضيت فلا عدوان علي * وانه تخيير بين الاقل والاكثر في جنس واحد * لانا لا نسلم ان الزيادة على الثماني كانت واجبة بل المهر هو الرعى ثماني سنين لا غير والفضل كان برامنه بدليل قوله * فان اتممت عشرا فمن عندك * وهكذا نقول الفرض في مسئلتنا ركعتان والزيادة على الركعتين نفل مشروع للعبد يتبرع من عنده الا ان الاشتغال باداء النفل قبل اكمال الاركان مفسد للفرض وبعد اكمالها قبل انهاء التحريمة مكروه كذا قال شمس الائمة * ولا يلزم على هذا ما ذكر في باب النوافل ويصلي اربعا قبل العصر وان شاء ركعتين واربعا بعد العشاء وان شاء ركعتين وما ذكر في باب الاذان ولو فاتته صلوات اذن الاولى واقام وكان مخيرا في الثانية ان شاء اذن واقام وان شاء اقتصر على الاقامة فان هذا كله تخيير بين القليل والكثير في جنس واحد * لانا لا نسلم ان الرفق تعين في القليل بل في الكثير زيادة الثواب وان كان في القليل يسر الاداء فكان التخيير مفيدا * وعلى هذا الحرف يخرج جميع ما يرد نقضا عليه والله اعلم قوله (ويتصل بهذه الجملة) اي بما تقدم من الاقسام حكم الامر والنهي في ضد ما نسبا اليه يعني ضدا لمأمور به والمنهي عنه فان طلب الفعل في قولك اضرب منسوب الى الضرب وطلب الامتناع في قولك لا تشتم منسوب الى الشتم * ولم يقل في ضدهما لان الضمير حينئذ يرجع الى نفس الامر والنهي فيوهم ان الامر اثرا في ضد نفسه وهو النهي وكذا العكس فيفسد المعنى اذ لانه لا حكم لهما في ضد انفسهما بالاجماع فانه لا اثر لقولك تحرك في لا تتحرك ولا لقولك لا تسكن في اسكن اصلا بالاجماع * فاما ضد المأمور به وهو الحركة فالسكون وضد المنهي عنه وهو السكون هو الحركة فهل للامر وهو قوله تحرك اثر في المنع عن السكون حتى كان بمنزلة قوله لا تسكن وهل للنهي وهو قوله لا تسكن اثر في طلب الحركة حتى كان بمنزلة قوله تحرك فهو محل الخلاف وهذا الباب لبيانه

لاصل عند الاذن لانهما مختلفان فاستقام طلب الرفق ومن كان له ان يصوم سنة او يكفر بصيام ثلثة ايام عند محمد رحمه الله وهو مروى في النوادر عن ابي حنيفة رضي الله عنه فاما في ظاهر الرواية فيجب الوفاء لا محالة لان ذلك مختلف في المعنى احدهما قربة مقصودة والثاني كفارة وفي مسئلتنا هما سواء فصار كالمدبر اذا جنى لزم مولاه الاقل من الارش ومن القيمة من غير خيار بخلاف العبد لما قلنا ولا يلزم ان موسى عليه السلام كان مخيرا بين ان يرعى ثماني حجج او عشرا فيما ضمن من المهر لان الثمانية كانت مهرا لازما والفضل كان برا منه ويتصل بهذه الجملة معرفة حكم الامر والنهي في ضد ما نسبا اليه وهذا تابع غير مقصود في جنس الاحكام فاخرناه

﴿ باب حكم الامر والنهي في اضدادهما ﴾

اي اضداد ما نسبا اليه * ذهب عامة العلماء الذين قالوا بان موجب الامر الوجوب من اصحابنا

﴿ باب حكم الامر والنهي في اضداد

ونحوهما مما يضاد الصلوة ويعاقبون تارك الصلوة على ترك الاشتغال بكل واحد من ضده
من الافعال . الا ان هذا فاسد لانه يؤدي الى استحقاق العقوبة على ما [illegible]
العقل والسمع لان المرء لا يعاقب على عدم الفعل كيف والعدم الاصلي غير مقدور وان العقوبة في
الله تعالى جزاء بما كانوا يعملون وبما كانوا يكسبون ونحوهما واما قدح المدح على العدم الذي ليس
في وسعه وانما هو على الامتناع الذي هو مقدوره او على ترك ما هو مقدوره حتى لو قالوا انك من
المصلين فانه رتب العقوبة على عدم الصلوة فلا يدل على ترتب العقوبة على [illegible]
والله اعلم انك من المعتقدين لها او ترك الاعتقاد بها وهو كفر وكانت العقوبة [illegible]
قوله (واحتج الجصاص) يعني في فصل الامر كما قال شمس الائمة رحمه الله ذهب
ابو بكر الجصاص مذهبه على ان الامر المطلق يوجب الائتمار على الفور فقال من ضرورة
وجوب الائتمار على الفور حرمة الترك الذي هو ضده والحرمة حكم النهي فكان هو موجبا
النهي عن ضده بحكمه . يوضحه ان الامر طلب الايجاد للمأمور به على اكمل الجهات
والاشتغال بضده يعدم ما وجب بالامر وهو الايجاد فكان حراما فيه بمقتضى حكم الامر
* ولهذا يستوي فيما يكون له ضد واحد وما يكون له اضداد لان بأي ضد اشتغل يفوت ما هو
المطلوب الا ترى انه اذا قال لغيره اخرج من هذه الدار سواء اشتغل بالقعود فيها او الاضطجاع
او القيام يفوت ما امر به وهو الخروج . واما النهي فانه للتحريم اي النهي لاثبات
الحرمة واعدام المنهي عنه بابلغ الوجوه فاذا كان له ضد واحد لا يمكن اعدام المنهي عنه
الا باتيان ضده فيكون النهي حينئذ امرا بضده واذا كان له اضداد لا يوجب امرا
بواحد منها لان الامر بالضد انما يثبت فيه ضرورة النهي وانه يرتفع بثبوت الامر بضد
واحد فلا يجعل امرا بجميع الاضداد ثم لا يمكن اثبات الامر بضد واحد ايضا لان بعض الاضداد
ليس باولى من البعض فلا يثبت بخلاف جانب الامر لان اتيان المأمور به لا يمكن الا بترك
جميع الاضداد وترك جميع الاضداد متصور فان ترك افعال كثيرة من واحد
في ساعة واحدة متصور اما هنا فلا يمكن تحقق حكم النهي الا باثبات ضد واحد فان
الساعة الواحدة لا يتصور فيها اتيان افعال شتى وانما يتصور اتيان فعل واحد ولكن ذلك
الفعل غير متعين فلم يثبت الامر به ايضا . يوضح الفرق انه لو صرح بالنهي فيما له
ضد واحد لا يستقيم التصريح بالاباحة فيه لو قال نهيتك عن التحرك * وابحت لك السكون
او انت مخير في السكون كان كلاما مختلا لان موجب النهي تحريم المنهي عنه وذلك يوجب
الاشتغال بالضد والاباحة والتخيير ينافيه . فاما اذا كان للمنهي عنه اضداد فيستقيم
التصريح بالاباحة في جميع الاضداد بان يقول لا تقم وابحت لك التحرك من اي جهة
شئت او يقول لا تقم وابحت لك ما شئت من القعود والاضطجاع وكذا قد ثبت انه
لا موجب لهذا النهي في شيء من الاضداد ولكن من اختار ان يكون امرا بواحد من الاضداد غير
عين يقول لما كان النهي مقتضيا امرا بضده ضرورة تحقق حكم النهي ولا يمكن تحقيقه الا بترك
المنهي عنه الى ضد واحد يثبت الامر بضد واحد غير عين والامر قد يثبت في المجهول كما في احد انواع

واحتج الجصاص رحمه الله بان الامر بالشيء وضع لوجوده ولا وجود له مع الاشتغال بشيء من اضداده فصار اضداده منافيات من ضرورات حكمه واما النهي فانه للتحريم ومن ضرورته فعل ضده اذا كان له ضد واحد كالحركة والسكون واما اذا تعدد الضد فليس من ضرورة الكف عنه اتيان كل اضداده الا ترى ان المأمور بالقيام اذا قعد او نام او يضطجع فقد فوت المأمور به والنهي عن القيام لا يفوت حكم النهي بان يقعد او ينام او يضطجع قال واجمع الفقهاء رحمهم الله ان المرأة منهية عن كتمان الحيض بقوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن ثم كان ذلك امرا بالاظهار لان الكتمان ضده واحد وهو الاظهار

الهي عن ضده ان كان له ضد واحد او اضداد كثيرة وقال بعضهم يوجب كراهة ضده وقال بعضهم يقتضي كراهة ضده وهذا اصح عندنا واما النهي عن الشيء فهل له حكم في ضده فعلى هذا ايضا قال الفريق الاول لا حكم له فيه وقال الجصاص رحمه الله ان كان له ضد واحد كان امرا به وان كان له اضداد لم يكن امرا بشيء منها وقال بعضهم يوجب ان يكون ضده في معنى سنة واجبة وعلى القول المختار يحتمل ان يقتضي ذلك احتج الفريق الاول بان كل واحد من القسمين ساكت عن غيره وقد بينا ان السكوت لا يصلح دليلا الا ترى انه لا يصلح دليلا لما وضع له فيما لم يتناوله الا بطريق التعليل فلغير ما وضع له اولى

وهو فعل يضاده نهيا عنه وكل منهي عنه تركه وهو فعل يضاده مأمور به اذا كان لكل واحد منهما ترك مخصوص وضد متعين وكذا عندنا في كل ماله اضداد من الجانبين جميعا * وعندهم فيما له اضداد تقسيم يطول ذكره * غير ان عندنا كان الامر بالشيء نهيا عن ضده وعلى القلب لان كلام الله تعالى عندنا واحد وهو بنفسه امر بما امر ونهي عما نهى فكان ماهو الامر بالشيء نهيا عن ضده وعلى العكس وعند المعتزلة كلام الله تعالى هذه العبارات وللامر صيغة مخصوصة وكذا للنهي فلا يتصور كون الامر نهيا ولا كون النهي امرا ولا شك ان ضد المأمور به منهي عنه وضد المنهي عنه مأمور به فاختلفت عباراتهم فزعم بعضهم ان الامر بالشيء يدل على النهي عن ضده والنهي عن الشيء يدل على الامر بضده وقال بعضهم الامر بالشيء يقتضي نهيا عن ضده وكذا على القلب ومنهم من يطلق ما يتفق له من اللفظ ولا يفرق بين لفظ الدلالة ولفظ الاقتضاء * ثم في تحقيق هذه الاقوال وترجيح بعضها على البعض كلام طويل طوينا ذكره ومن طلبه في مظانه ظفر به والغرض بيان المذاهب والتنبيه على ان ما اختار الشيخ في الكتاب خلاف اختيار العامة وهو اختيار القاضي الامام ابي زيد وشمس الائمة وصدر الاسلام ومتابعيهم قوله (اذا لم يقصد ضده بنهي) احتراز عما اذا قصد الضد بالنهي مثل قوله تعالى: فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن * فان الضد في مثل هذه الصورة حرام بلا خلاف * وقال بعضهم يقتضي كراهة ضده يعني اذا كان الامر للايجاب والفرق بين قوله يقتضي وقوله يوجب ظاهر فان الايجاب اقوى من الاقتضاء لانه انما يستعمل فيما اذا كان الحكم ثابتا بالعبارة او الاشارة او الدلالة ويقال النص يوجب ذلك فاما اذا كان ثابتا بالاقتضاء فلا يقال يوجب بل يقال يقتضي على ما عرفت * في معنى سنة واجبة اي سنة مؤكدة قريبة الى الواجب وعلى القول المختار يحتمل ان يقتضي ذلك اي يقتضي كون الضد في معنى سنة مؤكدة يعني اذا كان النهي للتحريم قوله (وقد ذكرنا) يعني ذكرنا ان التعليق بالشرط لا يوجب نفي المعلق بالشرط قبل وجود الشرط لانه مسكوت عنه فيبقى على ما كان قبل التعليق وكذا الضد ههنا مسكوت عنه فيبقى على ما كان قبل الامر والنهي * الا ترى انه لا يصلح دليلا لما وضع له اي الامر بالشيء وضع لطلب ذلك الشيء وايجابه ولا دلالة له على ثبوت موجبه فيما لم يتناوله الا بطريق التعليل فلان لا يكون دليلا على ثبوت ما لم يوضع له وهو التحريم فيما لم يتناوله كان اولى * بيانه في قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة * اي بيعوا الحنطة بالحنطة فموجبه ايجاب التسوية كيلا وحرمة الفضل فيما تناوله النص وهو الاشياء الستة ولا دلالة له في ثبوت موجبه في غير هذه الاشياء اصلا الا بطريق التعليل فلما لم يصلح دليلا في غير ما تناوله لما وضع له كيف يصلح دليلا فيما لم يتناوله لغير ما وضع له * فعلى قول هؤلاء الذم والاثم على تارك الائتمار باعتبار انه لم يأت بما امر به لا بمقابلة فعل الكف او الضد لانه ليس بحرام عندهم وكذا المدح والثواب لمن لم يشرب الخمر او لم يباشر الزنا باعتبار انه لم يباشر المنهي القبيح لا بمقابلة فعل الضد ايضا * قالوا ولهذا يذم العقلاء تارك الصلاة بانه لم يصل لا بالقيام والاكل والشرب

هذا على ما بينا في الامر باحد الاشياء الثلاثة في الكفارة * ومعنى الاقتضاء ههنا كما يعني لا نعني به الاقتضاء الذي هو جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق اذ لا توقف لصحة المنطوق عليه بل المراد انه ثابت بطريق ضرورة غير مقصود كما ان المقتضي ثابت بطريق الضرورة فكان شبيها بمقتضيات الشرع من حيث ان كل واحد منهما ثابت بالضرورة فلذلك يثبت موجب النهي والامر ههنا بقدر ما تندفع به الضرورة وهو الكراهة والترغيب كما يجعل المقتضى مذكورا بقدر ما تندفع به الضرورة وهو صحة الكلام * وبما ذكرنا خرج الجواب عن قول الفريق الاول ان الضد مسكوت عنه لانه وان كان مسكوتا عنه لكنه ثابت بطريق الاقتضاء ولا خلاف بيننا وبينهم ان الاقتضاء طريق صحيح لاثبات المقتضى وان كان مسكوتا عنه بعد ان يكون الاصل محتاجا اليه وليس هذا نظير التعليقات فانها لا تبداء الوجود عند وجود الشرط ومن ضرورة وجود الحكم عند وجود الشرط ان لا يكون موجودا قبله ولكن عدمه قبل وجود الشرط عدم اصلي والعدم الاصلي غير مفتقر الى دليل معدوم يضاف اليه فلا يضاف الى التعليق نصا ولا اقتضاء فاما وجوب الاقدام على الايجاد فيقتضي حرمة الترك والحرمة الثابتة بمقتضى الشيء يكون مضافا اليه فلذلك جعلنا قدر ما يثبت من الحرمة مضافا الى الامر اقتضاء * وذكر الشيخ ابو المعين رحمه الله في التبصرة في مسئلة الاستطاعة ان بعض المتأخرين ممن تكلم في اصول الفقه من اهل ديارنا ذكر ان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده ولا اقول انه نهي عن ضده ولا اقول انه يدل ولست ادري ماذا كان رأيه ان توجه الوعيد على تارك المأمور به لارتكابه ضد المنهي عنه وهو الترك الذي هو فعل كما هو مذهب جميع اهل القبلة ام لانعدام ما امر به من غير فعل ارتكبه كما هو مذهب ابي هاشم فان كان الوعيد متوجها لانعدام المأمور به كما هو مذهب ابي هاشم فاي حاجة له الى اثبات الكراهة في الضد والوعيد بدونه متوجه وان لم يكن بد لتوجه الوعيد من فعل محظور يرتكبه وذلك فعل الترك فكيف يزعم بتوجه كل الوعيد لتارك الفرائض وثبوت العقوبة له ولم يتعمده الله برحمته لمباشرة فعل مكروه ليس بمنهي عنه ولا محظور وهذا مما يأباه جميع اهل العلم * واليه اشار صاحب الميزان ايضا فقال وما قاله بعض المشايخ انه يقتضي كراهة ضده خلاف الرواية فان ترك صلاة الفرض والامتناع عن تحصيلها حرام يعاقب عليه والمكروه لا يعاقب على فعله * ويمكن ان يجاب عنه بان الضد انما يجعل مكروها اذا لم يكن الاشتغال به مفوتا للمأمور فاما اذا تضمن الاشتغال به تفويته لا محالة فحينئذ يحرم بالنظر الى التفويت ويصير سببا لتوجه الوعيد واستحقاق العقوبة وان كان في ذاته مباحا كصوم يوم النحر حرام وسبب للعقوبة باعتبار ترك الاجابة ومباح بل عبادة وسبب للثواب باعتبار قهر النفس

ومعنى الاقتضاء ههنا انه ضروري غير مقصود فصار شبيها بما ذكرنا من مقتضيات احكام الشرع

الكفارة ثم استدل الجصاص على الفرق بين ماله ضد واحد وبين ماله اضداد في النهي باجماع الفقهاء على ما قرر في الكتاب وقوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن اي من الحيض والحبل امر بالاظهار ولهذا وجب قبول قولها فيما تخبر به لانها مأمورة بالاظهار والمحرم منهي عن لبس المخيط بحديث ابن عمر رضي الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لا يلبس المحرم القباء ولا القميص ولا السراويل ولا الخفين الا ان لا يجد النعلين فيقطعهما اسفل من الكعبين ولم يكن مأمورا بلبس شيء معين من غير المخيط لان المنهي عنه وهو المخيط اضداد او لا يقال المنهي عنه المخيط فيكون ضده غير المخيط وهو شيء واحد فصار نظير الاظهار مع الكتمان لانا نقول ليس للاظهار والكتمان انواع بخلاف المخيط وغير المخيط فان كل واحد منهما انواع وهو كالقيام مع ترك القيام فان تركه لما كان يحصل بانواع من الفعل عد القيام مما له اضداد لا مما له ضد واحد * واحتج الفريق الثالث بما احتج به الجصاص الا انهم يقولون نحن نثبت بكل واحد من القسمين اي النهي الثابت في ضمن الامر والامر الثابت في ضمن النهي ادنى اي دون ما يثبت به اي بكل واحد من الامر والنهي اذا ورد مقصودا لان الثابت ضرورة الغير لا يكون مثل الثابت مقصودا بنفسه فكان هذا النهي بمنزلة نهي ورد لمعنى في غير المنهي عنه فيثبت به الكراهة والامر بمنزلة امر ورد لحسن في غير المأمور به فيثبت به كون المأمور به سنة قريبة الى الواجب الا ترى ان النهي عن البيع وقت النداء لما كان لمعنى في غيره وهو تأخير السعي او فواته اقتضى كراهة المنهي عنه لا حرمة حتى بقي مباحا في نفسه ولم يكن فاسدا فكذا هذا النهي لانه ثبت ضرورة فوات المأمور به لا مقصودا بنفسه * والدليل عليه انهم اجمعوا على انه اذا قضى الفائتة عند ضيق الوقت بحيث لا يسع الا الوقتية يجوز ويخرج عن العهدة مع انه منهي عن الاشتغال بها في هذه الحالة الا ان النهي لما ثبت ضرورة فوات المأمور به لم يؤثر في نفسها بالتحريم واوجب الكراهة بخلاف النهي عن اداء الواجب في الاوقات المكروهة فانه ورد قصدا فلذلك اثبت الحرمة في نفسه واوجب الفساد قوله (واما الذي اخترناه) وهو ان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده فبناء على هذا اي على ما ذكر الفريق الثالث ان الثابت بغيره لا يساوي الثابت بنفسه الا انا نقول النهي الثابت بالامر ثابت بطريق ضرورة والاقتضاء لان طلب الوجود بالامر يقتضي انتفاء ضده وكان ينبغي ان تثبت الحرمة في الضد باقتضاء الامر الا ان الضرورة تندفع باثبات الكراهة فلا تثبت الحرمة فلذلك قلنا بان الامر يقتضي كراهة الضد لانه يوجبها او يدل عليها لان الثابت بالدلالة مثل الثابت بالنص او اقوى منه وكذلك النهي يقتضي سنية الضد ان كان له ضد واحد على قياس الامر وان كان له اضداد تثبت هذا القدر من المقتضى في اي اضداده الذي يأتي به المخاطب كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله * ورأيت في بعض النسخ وكذا ان كان له اضداد يوجب ترغيبا في واحد من تلك الاضداد غير عين ويجوز مثل

واتفقوا ان المحرم منهي عن لبس المخيط ولم يكن مأمورا بلبس شيء متعين من غير المخيط واحتج الفريق الثالث بان الامر على ما قال الجصاص رحمه الله الا انا اثبتنا بكل واحد من القسمين ادنى ما يثبت به لان الثابت لغيره ضرورة لا يساوي المقصود بنفسه واما الذي اخترناه فبناء على هذا وهو ان هذا لما كان امرا ضروريا سميناه اقتضاء

ان لايكون مكروها اذا لم يكن التأخير مكروها لعدم تأديه الى امر حرام ومكروه
* والامر المطلق على التراخي عندنا كالموسع وعلى الفور عنده كالمضيق فلا يحرم الضد
عندنا لعدم التفويت ويكره على مختاره الشيخ وكذا ينبغي ان يكون على مختار القاضي تقدير كراهة
التأخير كما قلنا وعنده يحرم الضد لفوات المأمور به فالخلاف في التحقيق راجع الى ان
الامر المطلق على التراخي ام على الفور ولم يتكلم الشيخ في هذه المسألة * فالامر بالقيام
يعني في الصلوة ليس بنهي عن القعود بطريق الاصالة والقصد * فاذا قعد ثم قام لم تفسد
صلوته بنفس القعود لانه لم يفت به ما هو الواجب بالامر ولكنه اي القعود يكره لان
الامر بالقيام اقتضى كراهته * ولهذا اي ولان النهي يقتضي سنية الضد * ولهذا الذي
ذكرنا ان النهي عن الضد والامر به بطريق الضرورة لا بطريق القصد * قلنا لما كان معنى العدة
الثابتة بقوله تعالى يتربصن بانفسهن النهي عن التزوج اي المقصود منها حرمة التزوج لم يكن
الامر بالكف عن التزوج الذي هو ضد التزوج المنهي عنه مقصودا فلا يثبت به وجوب الكف
بل يثبت به سنيته ولا يمنع تداخل العدتين * وبيانه ان ركن العدة عندنا حرمات تنقضي
والمدة ضربت اجلا لانقضاء هذه الحرمات والكف عن الفعل يجب احترازا عن الوقوع
في الحرمة لا انه ركن العدة وقال الشافعي رحمه الله لو كف المرأة نفسها عن التزوج والخروج
والبروز والمدة تقدير الكف الواجب عليها وحرمة الافعال تثبت ضرورة وجوب الكف
الذي هو الركن * والثمرة انما تخرج فيما ان العدتين تتداخلان وتمضيان بمدة واحدة عندنا وهو
مذهب معاذ بن جبل وجابر بن عبد الله وعنده لا تتداخلان وهو مذهب عمر وعلي رضي الله عنهم
* وصورة المسألة ما اذا تزوجت المعتدة بزوج آخر ووطئها ثم فرق القاضي بينهما يجب
عليها عدة اخرى وتحتسب ما ترى من الاقراء من العدتين * وان كانت حاملا انقضت
العدتان بوضع الحمل وعنده يجب استيناف العدة بعد انقضاء الاولى * وان تزوجت بالزوج الاول
في العدة ووطئها ثم طلقها فهما تتداخلان بالاتفاق * احتج الشافعي رحمه الله بقوله تعالى
* والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء * اي يكففن ويحبسن انفسهن عن نكاح آخر ووطئ
آخر هذه المدة * وقال فما لكم عليهن من عدة تعتدونها * وقال فعدتهن ثلاثة اشهر * فثبت
ان العدة فعل استحقه الزوج على المرأة * والدليل عليه ان هذه النصوص تدل على ان العدة
مأمور بها والثابت بالامر الافعال لا الحرمات فصار ركن العدة كف النفس عن التزوج وخلط
المياه لحق الزوج وثبوت حرمة الافعال ضرورة تحقق الكف كما في الصوم وتسميتها اجلا
مجاز وهو في الحقيقة تقدير لركن الكف كتقدير الصوم الى الليل * واذا ثبت ان الركن
هو الكف لا يتصور كفان من واحد في مدة واحدة لا فعلان مقصودان متجانسان من واحد
في زمان واحد ولهذا لا يتصور اداء صومين من واحد في يوم واحد * ولنا قوله تعالى
* واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن * وقوله عز وجل فاذا بلغن اجلهن * وقوله
* حتى يبلغ الكتاب اجله * فالله تعالى سمى العدة اجلا والآجال اذا اجتمعت على واحد

فالامر بالقيام ليس
بنهي عن القعود
قصدا حتى اذا قعد
ثم قام لم تفسد صلوته
بنفس القعود ولكنه
يكره ولهذا قلنا ان
المحرم لما نهي عن لبس
المخيط كان من السنة
لبس الازار والرداء
ولهذا قلنا ان العدة
لما كان معناها النهي
عن التزوج لم يكن
الامر بالكف مقصودا
حتى انقضت الاعداد
منها بزمان واحد

على ما مر تحقيقه في باب النهي * وكونه حراما لغيره لا يمنع استحقاق العقوبة كاكل مال الغير قوله (واما قوله) جواب عن تمسك الجصاص بالاجماع في فصل النهي اي قول الله تعالى * ولا يحل لهن * الاية ليس بنهي كما زعم الجصاص حتى يكون الامر بالاظهار ثابتا به على ما زعم بل هو نسخ له اي رفع لجواز الكتمان اصلا لانه صيغة نفي لا نهي * مثل قوله تعالى * لا يحل لك النساء من بعد * فانه ليس بنهي للنبي عليه السلام عن التزوج بل هو نسخ لقوله تعالى * وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي * وللاباحة المطلقة الثابتة للنبي عليه السلام في حق النساء وذلك لان ازواج النبي صلى الله عليه ورضي عنهن لما اخترن الله ورسوله بعد نزول آية التخيير جازاهن الله عز وجل بقصر النبي عليه السلام عليهن بقوله عز اسمه * لا يحل لك النساء من بعد * اي لا يحل لك النساء سوى هؤلاء اللاتي اخترنك من بعد ما اخترن الله ورسوله * ثم قالت عايشة رضي الله عنها ما مات رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى حل له النساء يعني ان الاية قد نسخت * وناسخها اما السنة او قوله تعالى * انا احللنا لك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن * وترتيب النزول ليس على ترتيب المصحف كذا في المطلع * فلا يصير الامر اي الامر بالاظهار * ثابتا بالنهي اي النهي عن الكتمان لما ذكرنا انه ليس بنهي عنه * بل لان الكتمان لم يكن مشروعا اي بل ثبت الامر بالاظهار باعتبار ان كتمان ما في الارحام لم يكن مشروعا لتعلق احكام الشرع باظهاره من حل القربان وحرمته وانقضاء العدة واباحة التزوج بزوج آخر وغيرها * فصار اي هذا النص بواسطة عدم شرعية الكتمان امرا بالاظهار اذ لا مرجع الى معرفة ما في ارحامهن الا اليهن ولذلك غلظ عليهن في الاظهار بقوله تعالى * ان كن يؤمن بالله واليوم الآخر * اي الكتمان ليس من فعل المؤمنات لكونه من باب الخيانة والكذب والايمان بالله وبعقابه مانع من الاجتراء على مثل هذه الجريمة * وهذا اي قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن * مثل قوله عليه السلام * لا نكاح الا بشهود * في ان كل واحد منهما نفي وليس بنهي قوله (وفائدة هذا) الاصل وهو ما ذكرنا ان الامر بالشئ يقتضي كراهة ضده والنهي عن الشئ يقتضي ان يكون ضده في معنى سنة واجبة ان التحريم اذا لم يكن مقصودا بالامر لان الامر لم يوضع للتحريم وانما ثبت التحريم ضرورة على ما بينا * لم يعتبر اي لم يجعل التحريم في الضد ثابتا * الا من حيث تفويت الامر اي المأمور به يعني انما يجعل التحريم ثابتا في الضد اذا ادى الاشتغال به الى فوات المأمور به فحينئذ يحرم لان تفويت المأمور به حرام * فاذا لم يفوته اي لم يفوت الضد المأمور به كان الضد مكروها لا حراما * ثم سياق كلام الشيخ هذا ينزع الى ما قال الجصاص في التحقيق لان الجصاص بنى حرمة الضد على فوات المأمور به ايضا كما بناه الشيخ فلا يظهر الخلاف معه الا في الامر المطلق لان الواجب المضيق على الفور بالاتفاق مثل الصوم فيفوت المأمور به بالاشتغال بضده في اي جزء من اجزاء الوقت حصل فيحرم بالاتفاق للتفويت والواجب الموسع مثل الصلوة على التراخي بالاتفاق فلا يحرم الضد الا عند تضيق الوقت بالاتفاق لان التفويت لا يتحقق قبله * ويكون مكروها على ما اختار الشيخ وينبغي

واما قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن فليس بنهي بل نسخ له اصلا مثل قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد فلا يصير الامر ثابتا بالنهي بل لان الكتمان لم يبق مشروعا لما تعلق باظهاره من احكام الشرع فصار بهذه الواسطة امرا وهذا مثل قوله لا نكاح الا بشهود وفائدة هذا ان التحريم اذا لم يكن مقصودا بالامر لم يعتبر الا من حيث يفوت الامر فاذا لم يفوته كان مكروها

[illegible]

او لهذا قال ابو يوسف
رحمه الله ان من
... ثم تذكر ...
...
غير مقصود بالنهي
... المقصود هو الامر
...
مكان ...
...
ان ... على مكان
طاهر ... عنده
ولهذا قال ابو يوسف
... صلوة
...
تقرأ في مسائل
... لانه امر
...
تركها قصدا فصار
الترك حراما بقدر
ما يفوت من الفرض
وذلك انها الشفع
فاما احتمال شفع آخر
الا يقطع به ولا
يلزم ان المسنون
يبطل بالاكل لان
ذلك الفرض ممتد
وقال ... موقتا
ابدا ولهذا قلنا ان
السجود على مكان
نجس يقطع الصلوة
عند ابي حنيفة
ومحمد رحمهما الله

او لواحد انقضت بمدة واحدة كمن عليه ديون مؤجلة لا بأس بآجال متساوية يقضي جميع الآجال بمدة واحدة* ولانه تعالى لما سماها احلا والاجل مدة مضروبة لامتناع شيء وجدنا ه كالآجال المضروبة في الديون لامتناع المطالبة مع وجود سببها عرفنا انها مدة ضربت لامتناع حكم الطلاق الى زمان انقضائها وحكم الطلاق حل التزوج والخروج لان النكاح قد كان حرمها على سائر الازواج وحرم عليها الخروج والبروز والطلاق شرع لازالة ما ثبت به عقد النكاح فكان حكمه الاطلاق وازالة تلك الحرمات * وكان ينبغي ان يثبت حكمه في الحال الا ان الشرع ادخل الاجل على حكمه فتأخر بعد انعقاد السبب الى انقضائه كما تأخرت المطالبة في الدين المؤجل الى انقضاء الاجل واذا تأخر حكمه وهو ازالة الحرمات كانت الحرمة ثابتة في الحال كما كانت في حالة النكاح فثبت ان الركن فيها الحرمات والدليل عليه انه تعالى ذكر ركن العدة بعبارة النهي فقال* ولا يخرجن وقال ولا تعزموا عقدة النكاح والثابت بالنهي الحرمة الا ان الحرمة لما كانت ثابتة وجب على المرأة التربص في بيت الزوج لا لانه ركن لكن لئلا تباشر فعلا حراما كما يجب على الرجل الكف عن الزنا اذا دعت نفسه اليه لا لانه ركن اذ الركن حرمة الزنا في نفسه بل لئلا يقع في الحرام * ثم الحرمات قد تجتمع لعدم التضايق فيها كصيد الحرم حرام على المحرم لحرمة الحرم ولحرمة الاحرام وكخمر الذمي حرام على الصائم الذي حلف لا يشرب خمرا لكونها خمرا ولكونها للذمي ولصومه وليمينه واذا كان كذلك جاز ان يثبت حرمة التزوج والخروج مؤجلة الى انقضاء مدة الاقراء بسبب الزوج حقا له وان يثبت بسبب الواطئ بشبهة ايضا حقا له في وقت واحد ثم ينتهي الحرمتان بانقضاء مدة واحدة لحصول مقصود كل واحد من صاحبي العدة بانقضائها وهو العلم بفراغ رحمها من مائه كمن حلف مرتين لا يكلم فلانا يوما لزمه يمينان ولو حنث يلزمه كفارتان ثم تنقضي اليمينان بيوم واحد وكالمرأة تحرم على ازواج بتطليقات ثلاث فان الحرمات كلها تنقضي باصابة زوج واحد * وهذا بخلاف الصوم لان الركن فيه وهو كف النفس عن اقتضاء الشهوات ثبت مقصودا بالامر وهو قوله تعالى* فمن شهد منكم الشهر فليصمه* وقوله عز وجل ثم اتموا الصيام الى الليل* والصوم عبارة عن الكف والامساك وانه فعل والمرء لا يتصف في زمان واحد بكفين كما لا يتصف بجلوسين * ومما يدل على صحة ما ذكرنا انا متى جعلنا الواجب كفا على المرأة عن الخروج والتزوج ثم يحرم الخروج والتزوج ضرورة الكف لم يكن الخروج ولا النكاح حراما في نفسه لانه حرم لغيره * الا ترى ان الصوم لما كان كفا لم يكن الاكل ولا الشرب ولا جماع الاهل حراما في نفسه واذا فعل لا يأثم اثم الاكل والشرب الحرام والجماع الحرام مثل اكل الميتة وشرب الخمر والزنا وانما يأثم اثم افساد الصوم حتى كان اثم الكل واحدا وههنا تأثم المرأة اثم الخروج الحرام واثم الجماع الحرام اذا تزوجت وجومعت حتى وجب الحد على اصله فعلم ان الحرام هو الفعل نفسه وعليها ان تكف عن الفعل الحرام واذا لم تكف لم تأثم اثم تارك الكف فهذا دليل بين على ان المقصود والركن حرمة افعال لا كف

بخلاف الصوم لان الكف وجب بالامر مقصودا به

بالقراءة في ركعة واحدة وظاهر قوله عليه السلام لا صلوة الا بقراءة يقتضي [illegible]
فكان الفساد ثابتا بدليل فيه قصور ولا يتعدى الى الاحرام فقد [illegible] التحريمة من [illegible]
شروعه في الشفع الثاني وقلنا بفساد الاداء ايضا اخذا بالاحتياط في كل باب وعلى ما ذكرنا
تخرج المسائل * فاذا قرأ في الاولين لا غير او في الاخريين لا غير او في الاولين
واحدى الاخريين او في الاخريين واحدى الاولين كان عليه قضاء ركعتين بالاتفاق
* ولو قرأ في احدى الاولين لا غير او في احدى الاولين واحدى الاخريين كان عليه قضاء
ركعتين عند محمد وقضاء الاربع عندهما * ولو قرأ في احدى الاخريين لا غير او لم يقرأ في شئ
عليه قضاء الاربع عند ابي يوسف وقضاء ركعتين عندهما قوله (ولهذا) اي ولما ذكرنا ان الفساد متى
ثبت بطريق محتمل لم يتعد الى الاحرام قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله في مسافر صلى
الظهر ركعتين وترك القراءة فيهما لا ينقطع به الاحرام حتى لو نوى الاقامة يتم صلوته اربعا
ويقرأ في الاخريين * وقال محمد رحمه الله صلوته فاسدة بكل حال لان فساد الصلوة
بترك القراءة مؤثر في قطع التحريمة عنده فصار ظهر المسافر كفجر المقيم يجب بعدم ترك
القراءة فيهما او في احديهما على وجه لا يمكن اصلاحه فكذا الظهر في حق المسافر لا تأثير
لنية الاقامة في رفع صفة الفساد * وعندهما لما كان الاحتمال مانعا من تعدي الفساد الى
الاحرام لم تفسد الصلوة فان صلوة المسافر بعرض ان تصير اربعا بنية الاقامة وكان الترك
مترددا محتملا للوجود اي وجود القراءة في الاخريين بنية الاقامة لان القراءة في آخر الصلوة
مثلها في اولها ولو كانت في اولها تفسد صلوته بترك القراءة في الاولين فيهما بخلاف فجر
المقيم لانه ليس بعرض ان تصير اربعا * يبتني عليه فروع طول تعدادها منها الاعتكاف
فانه يبطل بالخروج من غير ضرورة لان [illegible] ينقطع به كالصوم بالاكل * ومثل
الصلوة يبطل بالانحراف عن القبلة بالبدن من غير ضرورة لان استقبال القبلة ركن دائم
فيفوت بالانحراف * وقس عليه ستر العورة * واما الصلوة بثوب نجس فمكروه ولا تفسد
لان فرض تطهير المكان لا يفوت به ولكن يقرب [illegible] * واما اداء خمسة دراهم بنية
الزكوة الى فقير واحد فيجوز لان المأمور به وهو الايصال الى الفقير [illegible] ولكن يكره
لانه اخذ شبها بالاداء الى الغني لاتصال الغنى بالاداء والله اعلم * ولما فرغ الشيخ عن بيان
المقاصد وتقسيمها وهي الاحكام شرع في بيان الوسائل اليها وهي الاسباب فقال

(باب بيان اسباب الشرائع)

اي بيان الطرق التي تعرف بها المشروعات * قال عامة اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي
وعامة المتكلمين ان لاحكام الشرع اسبابا تضاف اليها والموجب للحكم في الحقيقة والشارع له
هو الله تعالى دون السبب لان الايجاب الى الشرع دون غيره وهو اختيار الشيخ ابي
منصور رحمه الله فانه ذكر في مأخذ الشرائع ان اوقات الصلوة اسباب لوجوب العبادات
* وقال جمهور الاشعرية للعقوبات وحقوق العباد اسباب يضاف وجوبها اليها فاما العبادات

ولهذا قال في مسافر ترك القراءة ان احرام الصلوة لا ينقطع وهو قول ابي يوسف رحمه الله لان الترك متردد محتمل للوجود لاحتمال نية الاقامة فيه يصلح مفسدا فصار هذا الباب اصلا يجب ضبطه يبتني عليه فروع طول تعدادها والله اعلم بالحقائق (باب بيان اسباب الشرائع) اعلم ان الامر والنهي

الصلوة بدلالة قوله تعالى * وثيابك فطهر * اى للصلوة على ماقيل وقدعرف ان تعلق
الصلوة بالمكان والبدن اكثر من تعلقها بالثوب وثبت الكف مطلقا وبالسجود على المكان
النجس يفوت ذلك الكف فيكون مفسدا كالكف فى الصوم لما كان مأمورا به فى جميع
اليوم يكون الاكل فى جزء منه مفسدا له * ثم النجاسة اذا كانت فى موضع اليدين او الركبتين
لايمنع عن الجواز وقال زفر رحمه الله يمنع عنه لان اداء السجدة بوضع اليدين والركبتين
والوجه جميعا فكانت النجاسة فى موضع اليدين والركبتين مثلها فى موضع الوجه واكثر
مافى الباب ان له بدا من وضع اليدين والركبتين وهذا لايدل على الجواز اذا وضع على مكان
نجس كما لو لبس ثوبين فى احدهما نجاسة كثيرة لايجوز صلوته وان كان له منه بد * فالشيخ
بقوله صار مستعملا للنجس بحكم الفرضية اشار الى الفرق وهو انما جعلناه حاملا للنجس
باعتبار ان وضع الوجه على المكان الطاهر ووضعه على المكان النجس مانع عن اداء الفرض
فيعتبر هذا الاستعمال ويجعل قاطعا فاما وضع اليدين والركبتين فليس بفرض فكان وضعها
على النجاسة بمنزلة ترك الوضع وذلك لايمنع من الجواز فلايكون هذا الوضع بمنزلة حمل
النجاسة * بخلاف الثوبين فان اللابس للثوب مستعمل له حقيقة فاذا كان نجسا كان هو
حاملا للنجاسة لامحالة فتفسد صلوته كما لو كان يمسكه بيده فاما المصلى فليس بحامل للمكان
حقيقة * وقوله وهو ظاهر الجواب احتراز عما روى ابو يوسف عن ابى حنيفة رحمهما الله
ان النجاسة فى موضع السجود لاتمنع عن الجواز لان فرض السجود يتأدى بوضع الارنبة
على الارض عنده وذلك دون قدر الدرهم فلايمنع الجواز * والجواب عنه انه اذا وضع
الجبهة والانف تأدى الفرض بالكل كما اذا طول القراءة او الركوع كان مؤديا للفرض بالكل
والجبهة والانف اكثر من قدر الدرهم فلذلك منع الجواز قوله (ولهذا) قال محمد اى ولان
الفرض الممتد يفوت بمطلق وجود الضد قال محمد رحمه الله ان احرام الصلوة يقطع
بترك القراءة فى النفل وان كان فى ركعة واحدة لان القراءة فرض دائم فى التقدير حكما لانها
مع كونها ركنا تشترط صحة الافعال لااعتبار لها بدونها فى الشرع قال عليه السلام لاصلوة الا
بقراءة الاترى انه لو استخلف اميا بعدما رفع رأسه من السجدة الاخيرة وقد اتى بفرض القراءة
فى محلها فسدت الصلوة عندنا لفوات القراءة فيما بقى من الصلوة تقديرا لان التقدير انما يصح
فى حق الاهل لافى حق غير الاهل والامى ليس باهل * واذا ثبت انها فرض دائم يتحقق الفوات
بالترك فى ركعة ويفسد الافعال ويتعدى الفساد الى الاحرام بواسطة فساد الافعال لانها حينئذ
تصير بمنزلة افعال ليست من الصلوة فيوجب فساد الاحرام ضرورة * واحتج ابو حنيفة
بما احتج به محمد رحمهما الله الا انه شرط ان يكون الفساد بترك القراءة ثابتا بدليل مقطوع
به ليصير قويا فى نفسه ويصلح للتعدى الى الاحرام وذلك بان يتركها فى الشفع كله فاما اذا
وجدت فى احدى الركعتين فهو موضع الاجتهاد لان من العلماء من قال يجوز الصلوة

هو ظاهر الجواب
ن السجود لما كان
ضا صار الساجد
لى النجس بمنزلة
حامل مستعملا له
حكم الفرضية و
لتطهير عن حمل
لنجاسة فرض دائم
ى اركان الصلوة فى
لمكان ايضا فيصير
ضده مفوتا للفرض
ولهذا قال محمد رحمه
الله ان احرام
لصلوة ينقطع بترك
لقراءة فى النفل لان
لقراءة فرض دائم
ى التقدير حكما
لى ماعرف فينقطع
لاحرام بانقطاعه
بمنزلة اداء الركن مع
لنجاسة وقال ابو
حنيفة رحمه الله
لفساد بترك القراءة
ى ركعة ثابت بدليل
حتمل فلم يتعد الى
لاحرام واذا ترك
ى الشفع كله فقد
صار الفساد
قطوعا به بدليل
جب للعلم فتعدى

ومن انكر البعض واقر بالبعض فلا وجه له ايضا لانه لما جاز اضافة بعض الاحكام الى الاسباب بالدليل فلم لا يجوز ان يضاف سائرها الى الاسباب ايضا بالدليل * وقولهم لو اضيف الوجوب الى الاسباب لزم ان لا يكون مضافا الى الله عز وجل فاسد * لانا لا نجعل الاسباب موجبة بذواتها اذ الايجاب والالزام لا يتصور الا من مفترض الطاعة لكن السبب ما يكون موصلا الى الحكم وطريقا اليه فاضافة الحكم الى السبب لا يمنع من اضافته الى غيره فان من قتل انسانا بالسيف يحصل القتل حقيقة بالسيف ثم لا يمنع ذلك من اضافته الى القاتل حتى يجب القصاص عليه وكذا الشبع يحصل بالطعام والري بالماء ثم يضافان الى المطعم والساقي فكذا هذا * وقولهم الاسباب كانت ولا حكم فاسد ايضا لانا نجعلها موجبة بجعل الله تعالى اياها كذلك لا بانفسها فلا تكون اسبابا قبل ذلك كاسباب العقوبات وحقوق العباد كانت موجودة قبل الخطاب ولم تكن اسبابا ثم صارت اسبابا بجعل الله تعالى واما الذي اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا فانما لا يجب عليه العبادات قبل بلوغ الخطاب لانه لا وجه الى ايجاب الاداء في حقه تحقيقا ولا تقديرا اذ لا ثبوت للخطاب في حقه اصلا ولا الى ايجاب القضاء لانه مبني على وجوب الاداء * ولان في ايجابها عليه حرجا لاجتماع عبادات كثيرة عليه لطول مدة بقائه في دار الحرب عادة فيسقط عنه دفعا للحرج والقصير لندرته ملحق بالكثير وباقي الكلام مذكور في الكتاب وقوله (على الاقسام التي ذكرناها) من كون الامر مطلقا عن الوقت ومقيدا به وكونه ايجابا على سبيل التوسع او التضييق او التخيير وغيرها * انما يراد بها اي بالاقسام المذكورة طلب الاحكام المشروعة الثابتة قبل الخطاب * واداؤها تأكيد يعني الخطاب لطلب اداء المشروعات باسباب نصبها الشرع وان استقام الايجاب بمجرد الامر * لا اثر للاسباب في ذلك اي في حقيقة الوجوب بخلاف السبب العقلي والحسي فان لهما اثرا في اثبات المدلول بحيث لا ينفك عن السبب كالكسر مع الانكسار والاحراق مع الاحتراق وانما وضعت الاسباب لاجل التيسير على العباد ليتوصلوا الى معرفة الواجبات بمعرفة الاسباب الظاهرة اذ الايجاب امر غيب وهو فعل الله تعالى كان غيبا وفي الوقوف على معرفته حرج خصوصا عند انقطاع زمان الوحي فوضعت الاسباب ونسب الوجوب اليها تيسيرا وهي في الحقيقة امارات على الايجاب وثبات الوجوب جبرا يعني لم يشترط لاصل الوجوب اختيار العبد وقدرته بل يثبت بدون اختياره كما يثبت السبب بدون اختياره فاما وجوب الاداء الثابت بالخطاب ولا ينفك عن اختيار العبد اعني به انه انما يثبت في حال اختيار العبد بها الا اذا قدر عليه لان وجوب الاداء متوقف على اختياره على معنى انه ان اختار وجوبه ثبت والا فلا والحاصل ان اصل الوجوب يثبت بالسبب جبرا ولا يشترط فيه القدرة على الاداء ووجوب الاداء يثبت بالخطاب جبرا ولكن يشترط فيه القدرة على الاداء اعني قدرة الاسباب والآلات ووجود الاداء يتوقف على اختياره الفعل ولا يقال ما ذكرتم لا يستقيم في النهي لان العبد لا يخاطب باداء المنهي عنه * لانا نقول الواجب بالنهي انتهاء العبد عن المنهي عنه فانتهاؤه وامتناعه عنه يكون اداء

على الاقسام التي ذكرناها انما يراد بها طلب الاحكام المشروعة واداؤها وانما الخطاب للاداء ولهذه الاحكام اسباب تضاف اليها شرعية وضعت تيسيرا على العباد وانما الوجوب بايجاب الله تعالى لا اثر للاسباب في ذلك وانما وضعت تيسيرا على العباد لما كان الايجاب غيبا فنسب الوجوب الى الاسباب الموضوعة وثبت الوجوب جبرا لا اختيار للعبد فيه ثم الخطاب بالامر والنهي للاداء بمنزلة البيع يجب به الثمن ثم يطالب بالاداء

فلا تضاف الا الى ايجاب الله تعالى وخطابه : وانكر بعضهم الاسباب اصلا وقالوا الحكم في المنصوص عليه يثبت بظاهر النص وفي غير المنصوص عليه يتعلق بالوصف الذي جعل علة ويكون ذلك امارة لثبوت الحكم في الفرع بايجاب الله تعالى واثباته متمسكين في ذلك بان الموجب للاحكام والشارع لها هو الله جل جلاله كما ان موجب الاشياء المحسوسة وخالقها هو الله سبحانه وصفة الايجاب صفة خاصة له لا يجوز اتصاف الغير بها كصفة التخليق فكان في اضافة الايجاب الى الاسباب قطعه عن الله سبحانه وذلك لا يجوز لكنه تعالى جعل بعض اوصاف النص علامة وامارة على الحكم في الفروع فيقال اسباب موجبة او علل موجبة مجازا لظهور احكام الله تعالى عندها . وبان الاسباب في افعال العباد بمنزلة الآلات والجوارح السليمة باعتبار ان قدرة العباد ناقصة لا يظهر اثرها في المحال الا باسباب وآلات فيكون عملها في تتميم القدرة الناقصة والله تعالى موصوف بالقدرة التامة فلا يجوز ان يتعلق وجوب احكامه ووجودها بالاسباب حقيقة * وبان الاسباب كانت موجودة قبل الشرع ولا احكام معها وقد توجد بعد الشرع ايضا بلا احكام كما في المجانين والصبيان وغيرهم ولو كانت عللا للاحكام لم يتصور انفكاكها عن الاحكام كما في العلل العقلية فان الكسر لا يتصور بدون الانكسار والدليل عليه ان العبادات لا تجب على من لم تبلغه الدعوة وهو الذي اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا ولو كان الوجوب بالاسباب دون الخطاب لوجب عليه العبادات لتحقق الاسباب في حقه : وتمسك من فرق بين العبادات وغيرها بان العبادات وجبت لله تعالى على الخلوص فتضاف الى ايجابه لانا ما عرفنا وجوبها الا بالشرع واما العقوبات فتضاف الى الاسباب لانها اجزية الافعال المحظورة فتضاف اليها تغليظا وكذا المعاملات تضاف الى الاسباب لانها حاصلة بكسب العبد فتضاف اليه : وبان الواجب في العبادات ليس الا الفعل ووجوبه بالخطاب بالاجماع فلا يمكن اضافته الى شيء آخر فاما المعاملات فالواجب فيها شيئان المال والفعل فيمكن اضافة وجوب المال الى السبب واضافة وجوب الفعل الى الخطاب وكذا العقوبات فان الواجب على الجاني ليس الا تسليم النفس وتحمل العقوبة وانما وجب الفعل على الولاة فيجوز ان يضاف ما وجب عليه الى السبب وما وجب على الولاة الى الخطاب لتوجهه اليهم حيث قيل « فاقطعوا ايديهما » « فاجلدوهم ثمانين جلدة » « فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » فعلى هذا الطريق يجوز ان تضاف العبادات المالية الى الاسباب عندهم ايضا » واما العامة فقالوا ان الله تعالى شرع للعبادات اسبابا يضاف وجوبها اليها والموجب في الحقيقة هو الله تعالى كما شرع لوجوب القصاص والحدود اسبابا يضاف الوجوب اليها والموجب هو الله تعالى فجعل سبب وجوب القصاص القتل وسبب وجوب الضمان الاتلاف وسبب ملك الوطء النكاح فكذا شرع لوجوب العبادات اسبابا ايضا » فمن انكر جميع الاسباب وعطلها واضاف الايجاب الى الله تعالى فقط فقد خالف الاصل الاجماع وصار جبريا خارجا عن مذهب السنة والجماعة

قوله [illegible] يعرف [illegible]

[illegible]

الشرب وكذا [illegible] قال [illegible]

[illegible] لأن الاصل [illegible]

وان يكون [illegible]

لأن الاصل [illegible] موضوع [illegible]

[illegible]

[illegible]

المختار [illegible]

[illegible] لأن الاصل [illegible]

[illegible] في [illegible]

[illegible]

الا [illegible] ان [illegible]

الجزئية [illegible]

يكون كل واحد [illegible] على معنى ان الوجوب

[illegible]

معنى السببية [illegible] لأن [illegible] الشيء يدل على حدوثه [illegible]

كقولك [illegible] والوجوب هو الحادث

[illegible] الكلام [illegible] هذا

كلامه [illegible]

[illegible] الله تعالى

في [illegible] الاشياء الى غير الله

[illegible] الاجسام والجواهر

[illegible] الله

[illegible] قولهم [illegible]

[illegible] الكلام [illegible]

وكذا [illegible]

[illegible] ولو قيل [illegible]

[illegible] تقول [illegible] على حدوث

[illegible] الكلام [illegible] فقال

[illegible] قوله صوم الشهر [illegible] كل واحد [illegible] بالوقت لان

واما يعرف [illegible]

[illegible] الحكم [illegible]

وتعلقه به [illegible]

الاصل في اضافة

الشيء الى الشيء ان

يكون [illegible]

لموجب النهى قوله (ودلالة صحة هذا الاصل) اى الدليل على صحة هذا الاصل وهو ان نفس الوجوب بالسبب ووجوب الاداء بالخطاب اجماعهم * وهو جواب عما يقال نحن لا نعلم ايجابا من الله تعالى الا بالامر فبم عرفتم ان وجوب العبادات بالاسباب * فقال عرفنا ذلك باجماع المسلمين على ايجاب الصلوة والصوم على من لا يصلح للخطاب مثل النائم فى وقت الصلوة والصوم فانه مؤاخذ بالقضاء بعد الانتباه * وكذا المغمى عليه والمجنون عندنا يؤاخذان بالقضاء بعد الافاقة اذا لم يزدد الاغماء والجنون على يوم وليلة فى الصلوة ولم يستغرق الجنون الشهر فى الصوم والقضاء انما يجب بدلا عن الفائت من عند من وجد منه التفويت كضمان المتلفات ولولا التفويت لما وجب القضاء ولولا الوجوب لما تصور التفويت * ولا يقال ذلك ابتداء عبادة تجب بعد الانتباه او الافاقة بخطاب جديد يتوجه عليه * لانا نقول يجب رعاية شرائط القضاء فيه كنية القضاء وغيرها ولو كان ذلك ابتداء فرض لما روعيت فيه شرائط القضاء بل كان ذلك اداء فى نفسه كالمؤدى فى الوقت * الا ترى ان الصلوة متى لم تجب فى الوقت لا يجب قضاؤها بعد خروجه كالكافر والصبى والحائض اذا اسلم او بلغ او طهرت بعد خروج الوقت لا يجب عليهم القضاء لعدم الوجوب فى الوقت وحيث وجب ههنا ومع الوجوب روعيت شرائط القضاء دل ان الامر على ما ذكرنا * واعلم ان قوله ووجوب الصلوة على المجنون ينبغى ان يقرأ بالرفع على الابتداء او عطفا على اجماعهم لا بالجر اذ لو قرئ بالجر كما يدل عليه سوق الكلام لصار معطوفا على الوجوب المتقدم ولدخل وجوب الصلوة على المجنون والمغمى عليه تحت الاجماع ايضا كوجوبها على النائم * وهو ليس بمجمع عليه فان عند الشافعى لا تجب الصلوة على المجنون والمغمى عليه اذا استغرق الجنون والاغماء وقت الصلوة وحينئذ لا يصح الاستدلال بهاتين المسئلتين على الخصم الا اذا كان الكلام مع من انكر سببية الاوقات للصلوات من اصحابنا فحينئذ يستقيم ان يقرأ بالجر عطفا على الوجوب المتقدم ويصح الاستدلال بالمسئلتين ايضا ويكون المراد من الاجماع اتفاق اصحابنا خاصة دون اتفاق الجميع * وقوله وكذلك المجنون اذا لم يستغرق مذهبنا ايضا دون مذهب الشافعى * وقد قال الشافعى بوجوب الزكوة على الصبى والمجنون وبوجوب كفارات الاحرام والقتل مع ان الخطاب عنهما موضوع بالاجماع * وقالوا اى الفقهاء جميعا بوجوب العشر وصدقة الفطر على الصبى اذا كان له مال عند تقرر السبب وهو الارض النامية والرأس الذى يمونه مع ان الخطاب عنه موضوع وكذلك يجب عليه وعلى المجنون حقوق العباد عند تحقق الاسباب منهما وثبت العتق للقريب عليهما عند دخوله فى ملكهما بالارث لتقرر السبب وهو الملك وان كان الخطاب موضوعا عنهما * الا ترى ان الاداء لما وجب بالخطاب لم يلزم عليهما وانما لزم على المولى * قال شمس الائمة رحمه الله وقد دل على ما بينا قوله تعالى * اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة فالالف واللام دلتا على ان المراد اقيموا الصلوة التى اوجبتها عليكم بالسبب الذى جعلته سببا لها وادوا الزكوة الواجبة عليكم بسببها كقول القائل اد الثمن انما يفهم منه الخطاب باداء الثمن الواجب بسببه وهو البيع

ودلالة صحة هذا الاصل اجماعهم على وجوب الصلوة على النائم فى وقت الصلوة والخطاب عنه موضوع ووجوب الصلوة على المجنون اذا انقطع جنونه دون يوم وليلة وعلى المغمى عليه كذلك والخطاب عنهما موضوع وكذلك المجنون اذا لم يستغرق شهر رمضان كله والاغماء والنوم وان استغرقه لا يمتنع بهما الوجوب ولا خطاب عليهما بالاجماع وقد قال الشافعى رحمه الله بوجوب الزكوة على الصبى وهو غير مخاطب وقالوا جميعا بوجوب العشر وصدقة الفطر عليه فعلم بهذه الجملة ان الوجوب فى حقنا مضاف الى اسباب شرعية غير الخطاب

الجنس لا يقتضي الاتحاد [illegible] فيه [illegible] بل [illegible] وان [illegible] هو الوقت هو السبب [illegible] الوجوب [illegible] كما [illegible] [illegible] والاخر [illegible] قوله (فاذا ثبت هذه الجملة) [illegible]

[illegible] ان سبب وجوب الايمان [illegible] لانه رأس العبادات [illegible] فقال وجوب الايمان بالله تعالى كما هو اي الايمان الذي هو مطلق التصديق [illegible] بوجوده وبوحدانيته جل جلاله [illegible] مثل العلم والقدرة والحياة [illegible] وصفته من [illegible] الواحدة وجميع صفاته العلى [illegible] الحسنى مع [illegible] اسمائه [illegible] انه تعالى واحد لا شريك له [illegible] صفات الكمال [illegible] على انبيائه [illegible] عليهم [illegible] واتصف وموصوف وانه جل جلاله [illegible] وتقدست [illegible] ومنزهة صفاته [illegible] والفلاسفة [illegible] البعض [illegible] قدم وبعضها حدث تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا [illegible] وصفاته مضاف الى ايجابه اي ايجاب الله تعالى [illegible] الايجابات [illegible] وجوب الايمان في الظاهر منسوب الى حدث العالم تيسيرا على العباد لان ايجابه غيب [illegible] الى [illegible] او وصول الى معرفة الايجاب بواسطة [illegible] الامر علينا وقطعا لحجج المعاندين اذ لو لم يوضع له سبب ظاهر [illegible] وجوبه [illegible] الالزام عليه فوضع السبب الظاهر [illegible] الحجة عليه وقطعا [illegible] ولو لم يجعل حدث العالم سببا [illegible] يوم القيامة وقالوا [illegible] الايمان [illegible] سبب لوجوب الايمان قطعا لحججهم [illegible] حدث العالم [illegible] للوجوب لانه يدل على الصنعة والحدوث وهما يدلان على الصانع والمحدث [illegible] على انه [illegible] موصوف بصفات الكمال منزه عن [illegible] [illegible] رضي الله عنه في قوله البعرة تدل على البعير [illegible] على [illegible] العلوي [illegible] السفلي اما يدلان على الصانع [illegible] وهذا السبب يلازم الوجوب حتى لا ينفك عن الوجوب ولا الوجوب عنه لان المراد من كونه سببا انه موجب لفعل [illegible] وهو التصديق والاقرار ولا يتصور وجوب الفعل الا على من هو اهله اذ الحكم لا يثبت بدون الاهلية كما لا يثبت بدون السبب ولا وجود [illegible] هو اهل وجوب الايمان [illegible] على ما اجرى الله سنته الا والسبب لازم له اذ لا تصور للمحدث ان يكون غير محدث في شيء من الاوقات [illegible] والانسان المقصود به اي بخلق العالم والتكليف وغيره [illegible] الملك والجن ممن يجب الايمان عليهم كل واحد منهم عالم بنفسه لان وجوده يدل على وجود الصانع

فاذا ثبت هذه الجملة قلنا وجوب الايمان بالله تعالى كما هو باسمائه وصفاته مضاف الى ايجابه في الحقيقة لكنه منسوب الى حدث العالم تيسيرا على العباد وقطعا لحجج المعاندين وهذا سبب يلازم الوجوب

حدوثهما باحداث الله تعالى عند مباشرة العبد واكتسابه اياهما وهما يتعلقان بفعل فاعل مختار فاضافة حدوثهما الى الازمنة محال ولا يمكن ان يجعل وجوبهما حادثا بالوقت لان الوجوب ليس بمضاف الى الوقت بل نفس العبادة هي المضافة وهي ليست بحادثة بالوقت ولا يصح اضافة ما يحدث على زعم هذا القائل بالوقت الى الوقت فانك لو قلت وجوب الوقت كان فاسدا لا نفهم حدوثه به ولو قلت وجوب الصوم والصلوة لا يفهم حدوث الوجوب بفعل الصوم والصلوة . والعجب من قوله والوجوب هو الحادث فدل انه كان بالوقت كان ما اتصف بالوجوب ليس بحادث او كان الوجوب هو المضاف وما اتصف بالوجوب ليس بمضاف وساق كلاما طويلا الى ان قال والوجه الصحيح الترجيح جهة السببية على جهتي الشرط والظرف ان يقول ثمرة الاضافة التعريف ولن يحصل هو الا بالاختصاص وهو تمييز الشئ عن غيره بما يوجب ذلك من صفة لا يشاركه فيها غيره او اسم علم او نحو ذلك ثم قولك صوم الشهر وصلوة الظهر تعريف لهما فيختص كل واحد منهما بصفة لا يشاركه فيها غيره من جنسه وذلك اما وجوده في الوقت واما وجوبه به او وجوبه فيه وجانب الوجود منتف لزوال الاختصاص بهذا الوصف فان في وقت الظهر يوجد غيرها من الصلوات من القضاء والنذور والنوافل والسنن الرواتب وكذا الصوم في وقته غالب الوجود لا متيقن الوجود فان نية النفل ممن يعلم انه من رمضان يصح عند مالك ويقع عن النفل . وكذا المسافر لو صام عن واجب آخر يقع عنه عند ابي حنيفة رحمه الله . وكذا يتصور الانفكاك بين الوجود وبين الوقت فان الامتناع عن اداء الصلوة والصوم من جملة الناس متصور واذا كان كذلك لم يحصل الاختصاص بطريق اليقين فلم يحصل التعريف يقينا . فاما الوجوب بالوقت فيه فمتيقن فكان صرف مطلق الكلام اليه اولى . فصار مطلق الاضافة دليل تعلق الصوم به وجوبا اما بطريق السببية او بالشرطية . ثم يرجح جانب السببية على الشرطية لان الحكم اقوى اختصاصا وآكد لزوما بالسبب منه بالشرط لان تعلقه بالسبب تعلق الوجود وتعلقه بالشرط تعلق المجاورة كما في الظرف فكان اتصال الثبوت والوجود اقوى منه وكذا تعلق الحكم بالسبب بغير واسطة وتعلقه بالشرط بواسطة بل لا تعلق للشرط بالحكم فانه لم يجعل شرطا لثبوت الحكم بل جعل لانعقاد العلة ولا شك ان ذلك الاختصاص بمقابلة هذا عدم او اختصاص الحكم بالسبب حقيقي وبالشرط جار مجرى المجاز بمقابلة هذا فانصرفت الاضافة في الدلالة الى هذا النوع من الاختصاص والله اعلم قوله (وكذلك اذا لازمه) دليل قوله وتعلقه به يعني كما ان الاضافة تدل على السببية تدل على ملازمة الشئ الشئ وتعلقه به وتكرره بتكرره على السببية ايضا لان الامور تضاف الى الاسباب الظاهرة فلما تكرر الحكم بتكرر شئ دل على انه حادث به اذ هو السبب الظاهر لحدوثه * ثم الوجوب فيما نحن فيه امر حادث ولا بد له من سبب يضاف اليه وليس ههنا الا الامر او الوقت ولا يجوز ان يضاف الى الامر لان الامر بالفعل لا يقتضي التكرار ولا يحتمله وان تعلق بوقت او شرط فان من قال لعبده تصدق من مالي بدرهم اذا امسيت او اذا دلكت

كذلك اذا لازمه
يكرر بتكرره دل
ه مضاف اليه

ولانه تكلم بكلمة الاسلام رخص له التأخير والمسافر اذا اكره على الافطار [illegible] على [illegible]
رخص له ذلك لكنه لا يدل على عدم صحة الاداء بل صحة الاداء تبتنى على كون [illegible]
بنفسه بعد قيام سببه من اهله لا على لزوم ادائه اى المؤدى كالدين المؤجل صح اداؤه قبل حلول
الاجل لتقرر سببه وان كان الخطاب بالاداء غير متوجه اليه فى الحال وكالمسافر او المريض [illegible]
فى حال السفر او المرض صح الاداء لتحقق السبب فى حق الاهل وان كان [illegible]
عدة من ايام اخر قوله (ومابين هذا) اى [illegible] بين قوله [illegible] الصلوة واحدة [illegible]
وسبب وجوبها فى الظاهر الوقت وبين قوله من قبل الركوة واحدة [illegible] الى قوله [illegible]
الدامى سبب فرق [illegible] وغرضه [illegible] رد قول من فرق بين الراحلة [illegible] واحدة [illegible]
حيث جوز اضافة [illegible] لا [illegible] وقوله [illegible]
عما قالوا الاتاثير للوقت فى ايجاب [illegible] فى ايجاب [illegible]
اثر فى ايجاب العقوبة [illegible] وجوب الزكوة [illegible] ووجوب القصاص الى القتل
العمد الذى هو جناية [illegible] عقلية فيشترط التأثير لصحتها كالامر مع الائتمار
بل هى علة جعلية وضعها الشارع امارة على الايجاب فلا يشترط لصحتها التأثير وقد ذكر
الشيخ رحمه الله فى بعض نسخه فى اصول الفقه فى هذا الموضع ان الفرق بين العلة والسبب ان
العلة ما يعقل [illegible] ويظهر تأثيره فى الاحكام والسبب [illegible] قال ومن
هذا افعال العباد فان الاصل فى [illegible] لا [illegible] لا يستحق اجرا عليه [illegible] ولانه
ولكن الله تعالى بفضله جعلها [illegible] لاحراز الثواب فى الآخرة [illegible] والدليل
عليه اى على ان الوقت سبب وجوب الصلوة انها اضيفت الى الوقت بحرف اللام وبدونه
قال الله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس [illegible] الصلوة الى الوقت [illegible] بحرف اللام والنسبة
باللام اقوى وجوه الدلالة على تعلق الصلوة بالوقت لان اللام [illegible] كما يقال تطهر
للصلوة [illegible] ولان الاضافة [illegible] وخرج فلان لقدوم فلان اى
قدوم فلان [illegible] كذا قيل [illegible] والاضافة بدون اللام [illegible] على [illegible] هذه
الصلوات الى الاوقات [illegible] صلوة الفجر وصلوة الظهر ونحوها [illegible] ان الاصل فى اضافة
الشيء الى الشيء ان يكون [illegible] او الدال او الاصل فى الاضافات ان تكون باخص
الاوصاف واخص الاوصاف الوجوب لان معنى [illegible] على [illegible] الاختصاص
ومجموع قوله ويبطل قبل الوقت الى قوله [illegible] دليل واحد [illegible] مجموع ما ذكر
انه سبب وعبارة شمس الائمة [illegible] الاداء قبل الوقت [illegible] بعد دخول الوقت مع
تأخر لزوم الاداء بالخطاب (فان قيل) [illegible] من وجوب [illegible] سوى وجوب الاداء ولا
خلاف ان وجوب الاداء بالخطاب فالذى يكون [illegible] بسبب الوقت (قلنا) الواجب بسبب
الوقت ما هو المشروع نفلا فى غير الوقت الذى هو سبب الوجوب و[illegible] هذا فى الصوم فانه
مشروع نفلا فى كل يوم وجد الاداء او لم يوجد وفى رمضان يكون مشروعا واجبا بسبب الوقت

ومابين [illegible] او يب
من قل [illegible]
تجب ذبحه [illegible]
الملك [illegible] والقصد
يجب بايجاب واله
العمد [illegible]
المسبب علة والدا
عليه انه اضيفت
الوقت قال الله
اقم الصلوة لدلو
الشمس والنسبة باللا
اقوى وجوه الدلا
على تعلقها بالوق
وكذلك يقال صلوة
الظهر والعصر و
ذلك اجماع الا
ويتكرر بتكرر الو
ويبطل قبل الو
اداؤه ويصح
بهجوم الوقت و
تاخر لزوم اداء
ذكر احكام هذا الا
فيما يرجع الى الو

ووحدانيته وصفاته الكاملة كما دل عليه العالم الاكبر فكان وجوب الايمان دائما بدوام
سببه غير محتمل للنسخ والتبديل وكان الشيخ انما ذكر قوله لانا لا نعني به كذا جوابا عما يقال
كيف يصلح حدوث العالم سببا للايمان الذي هو مبني على ثبوت وحدانية الله تعالى وهي امر ازلي
يستحيل ان يتعلق بسبب ويلزم منه تقدم المسبب على السبب ايضا : فقال لا نعني به انه سبب
للوحدانية وانما نعني به كذا : وذكر في بعض الشروح انه جواب عما يقال الايمان يوجد بتوفيق
الله تعالى وهدايته الذي هو غير مخلوق وبفعل العبد وكسبه الذي هو مخلوق فلا يستقيم ان يجعل
حدث العالم سببا لفعل الله الذي هو غير مخلوق فقال انما نجعله سببا لفعل العبد لا لفعل الله عز
وجل ولكن على هذا الوجه كان ينبغي ان يقول لا نعني بهذا ان يكون سببا لتوفيق الله تعالى
وهدايته وانما نعني به كذا والوجه الاول اوفق لنظم الكتاب فان قيل ما معنى قوله على
ما اجرى به سنته وانه يذكر فيما امكن ان يكون الامر على خلاف المذكور وههنا لا يمكن ان ينفك
السبب عن الوجوب لاستحالة زوال الحدوث عن المحدث ولم يذكر هذا اللفظ في عامة الكتب
في هذا الموضع (قلنا) ذكر في بعض الشروح ان معناه انه تعالى خلق من هو اهل لوجوب
الايمان عليه مع وجود اشياء آخر من السموات والارض وغيرهما وكل ذلك سبب لوجوب
الايمان على من هو اهل له وان كان يتصور وجود من هو اهل للوجوب بدون هذه الاشياء وهو
مع ذلك يكون سببا لوجوب الايمان عليه لكونه عالما بنفسه فمع وجود هذه الاشياء تتكثر اسباب
وجوب الايمان : والاوجه ان يقال معناه انه تعالى جعل حدث العالم الذي هو لازم للوجوب
سببا وامارة على ايجابه الذي هو فعله مع انه يمكن ان يجعل شيئا آخر سببا وامارة على ايجابه
الايمان لا يكون ذلك الشيء لازما للوجوب كما فعل كذلك في حق الصوم والصلوة فان الوقت
الذي هو سبب ليس بلازم للوجوب فان الوجوب ثابت بعد مضي الوقت وانقضاء
الشهر ولكنه جل جلاله اجرى سنته ان يكون سبب الايمان شيئا دائما ملازما للوجوب ليدل
على دوام الوجوب في جميع الاحوال قوله (ولهذا قلنا) اي ولان السبب يلازم من هو
اهل له : قلنا ان ايمان الصبي العاقل صحيح وان لم يكن مخاطبا باداء الايمان في الحال ولا مأمورا به
*لان الايمان مشروع بنفسه لا يحتمل ان يكون غير مشروع : وقد تحقق سببه في حقه * ووجد
ركنه وهو التصديق والاقرار عن معرفة وتمييز ممن هو اهله وهو الصبي فوجب القول بصحته
كما اذا ثبت تبعا لاحد ابويه : اما تحقق السبب فظاهر واما وجود الركن فكذلك اذ الكلام
في صبي عاقل مميز يناظر في وحدانية الله تعالى بالحجج وقد ضم الاقرار باللسان الى التصديق
بالقلب ولهذا صحت وصيته باعمال البر عند الخصم : واما الاهلية فلان الايمان قد يتحقق في
حقه تبعا لاحد ابويه ولو لم يكن اهلا لما تحقق ذلك في حقه اصلا فبعد ذلك امتناع صحة الاداء
لا يكون الا بحجر شرعي والقول بالحجر عن الايمان بالله تعالى محال فلا يتصور ان يرد الشرع
به فوجب القول بصحته ضرورة * ثم سقوط الخطاب عنه بسبب الصبا يدل على سقوط لزوم
الاداء الذي يحتمل السقوط في بعض الاحوال فان الكافر اذا اراد ان يسلم فاكره على ان لا يسلم

ب الاعلى من
له ولا وجود
و اهله على ما
به سنته الا
بب يلازمه لان
ان المقصود به
ه ممن يلزمه
ن به عالم بنفسه
عالما لانه جعل
ا على وجوده
حدانيته ولهذا
ان ايمان الصبي
ح وان لم يكن
با ولا مأمورا
مشروع بنفسه
به قائم في حقه
لقيام دوام من
صود به وصحة
تنبني على كون
ي مشروعا بعد
به ممن هو اهله
لزوم ادائه
ل الدين المؤجل
صلوة فواجبة
ب الله تعالى بلا
وسبب وجوبها
لظاهر في حقنا
ت الذي تنسب
بها في الظاهر في
ما الوقت الذي
اليه

وقت واحد ايضا * ويجوز تعجيله بعد وجود ما يقع به الغنى وهو ملك النصاب قبل انه سبب لان جواز الاداء لا يثبت قبل السبب الا ترى انه لو ادى قبل ملك النصاب ثم حصل له النصاب ثم تم له ملك النصاب وحال الحول لا ينوب المؤدى عن الزكاة لعدم السبب * وقوله ويراد الغنى جواب عما يقال لما تحقق السبب بملك النصاب وثبت الغنى به ينبغي ان يجب الاداء في الحال ولا يتأخر الى مضي الحول * فقال اصل الغنى وان كان يثبت بملك النصاب الا ان كماله يتوقف على النماء لان الحاجة الى المال يتجدد زمانا فزمانا والمال اذا لم يكن ناميا تفنيه الحوائج فيصير عن قريب واذا كان ناميا يعين النماء لدفع الحوائج ويبقى اصل المال فاضلا عن الحاجة فيحصل به الغنى ويتيسر عليه الاداء منه فشرط النماء لوجوب الاداء تحقيقا للغنى واليسر الا ان النماء بحكم هذه العادة عليهما ولا نماء الا بالزمان فاقيم الحول مقام النماء لانه مدة تشتمل على الفصول الاربعة المختلفة التي لها تأثير في حصول النماء من عين السائمة بالدر والنسل ومن اموال التجارة بالربح بزيادة القيمة لرغبات الناس في كل فصل الى ما يناسبه فصار مضي الحول شرطا لوجوب الاداء ثم يلزم على ما ذكرنا ان بتكرر الشرط لا يتكرر الواجب وقد تكرر الوجوب ههنا في مال واحد باعتبار الاحوال المتكررة فاشار الى الجواب عنه وقال المال الواحد يتجدد نماء فيصير بمنزلة المتجدد بنفسه لان المال بوصف النماء صار سببا للوجوب فيكون تجدده بمنزلة تجدد المال كالرأس في صدقة الفطر لما صار سببا بوصف المؤنة صار بمنزلة المتجدد بتجدد المؤنة فجاز ان يتكرر الوجوب باعتبار تكرر السبب تقديرا * قوله (وسبب وجوب الصوم) اي صوم شهر رمضان الايام من ايام شهر رمضان * اتفق المتأخرون من مشايخنا مثل القاضي الامام ابي زيد وشمس الائمة والشيخ المصنف وصدر الاسلام ابي اليسر ومن تابعهم على ان سبب وجوب الصوم الشهر لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره ويصح الاداء بعد دخول الشهر ولا يصح قبله * ثم اختلفوا بعد ذلك * فذهب الامام شمس الائمة السرخسي رحمه الله الى ان السبب مطلق شهود الشهر حتى استوى في السببية الايام والليالي متمسكا بان الشهر اسم لجزء من الزمان يشتمل على الايام والليالي وانما جعله الشرع سببا لاظهار فضيلة هذا الوقت وهي ثابتة للايام والليالي جميعا والدليل عليه ان من كان مفيقا في اول ليلة من الشهر ثم جن قبل ان يصبح ومضى الشهر وهو مجنون ثم افاق يلزمه القضاء ولو لم يتقرر السبب في حقه بما شهد من الشهر في حال الافاقة لم يلزمه القضاء * وكذلك المجنون اذا افاق في ليلة ثم جن قبل ان يصبح ثم افاق بعد مضي الشهر يلزمه القضاء * وكذا نية اداء الفرض تصح بعد وجود الليلة الاولى بغروب الشمس قبل ان يصبح ومعلوم ان نية اداء الفرض قبل تصور سبب الوجوب لا تصح الا ترى انه لو نوى قبل غروب الشمس لا تصح نيته * ويؤيده قوله عليه السلام صوموا لرؤيته فانه نظير قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس * ولا معنى لقول من قال لو كان سببا لجاز الاداء فيه لان صحة السبب لا يتوقف على تمكن الاداء فيه فان من اسلم في آخر الوقت يلزمه فرض الوقت وان لم يثبت التمكن من الاداء فيه

وسبب وجوب الصوم ايام شهر رمضان قال الله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه اوفى يصم في ايامه وايامه وقت ذي جعل حدثا بكونه ظرفا صح الاداء والليل لا يصلح له فعلم ان اليوم سبب له لانه نسب اليه وتعلقه به وتعليق الحكم بالشيء شرعا دليل على انه سببه هذا هو الاصل في الباب وقد تكرر بتكرره ونسب اليه فقيل صوم شهر رمضان وصح الاداء بعده من المسافر وقد تأخر الخطاب ولهذا وجب على صبي يبلغ في بعض شهر رمضان وكافر يسلم بقدر ما ادركه لان كل يوم سبب لصومه بمنزلة كل وقت من اوقات الصلوة وقد عرفت احكام هذا القسم

وسبب وجوب الزكوة ملك المال الذي هو نصابه لانه في الشرع مضاف الى المال والغناء تنسب اليه بالاجماع ويجوز تعجيلها بعد وجود ما يقع به الغني غير ان الغنى لا يقع على الكمال واليسر الا بمال وهو نام ولا نماء الا بالزمان فاقيم الحول وهو المدة الكاملة لاستنماء المال مقام النماء وصار المال الواحد بتجدد النماء فيه بمنزلة المتجدد بنفسه فيتكرر الوجوب بتكرر الحول على انه متكرر بتكرر المال في التقدير

سواء وجد الخطاب بالاداء لوجود شرطه وهو التمكن من الاداء او لم يوجد * وذكر الشيخ ابو المعين رحمه الله في طريقة الخلاف ان اللام في قوله تعالى : اقم الصلوة لدلوك الشمس * وقوله عليه السلام * صوموا لرؤيته * ليست للتعليل لانها لا تصلح لذلك اذ هي داخلة على الرؤية دون الوقت وهي ليست بعلة بالاجماع فانه لم تدخل فيه اولى ان لا تكون علة فان قلتم المراد ما ثبت بالرؤية وهو الشهر * فلما اتعنون به ان الوقت الذي وجدت فيه الرؤية سبب لصوم جميع الشهر ام تعنون ان كل يوم سبب على حدة للصوم * فان قلتم بالاول فقد اقررتم بطلانه * وان قلتم بالثاني وكيف عبر بالرؤية عن هذه الاوقات وهل في اللفظ ما ينبئ وضعا او دلالة ان تذكر الرؤية ويراد مهاجره من يوم يوجد بعد ثلثين يوما او عشرين من وقت الرؤية * فان قلتم نعم فقد ادعيتم ما يعرف كل جاهل بطلانه * وان قلتم لا فقد ابطلتم الاستدلال بالخبر * وكذا في قوله تعالى : اقم الصلوة لدلوك الشمس * ايش تعنون بهذا ان العلة هي وقت الدلوك ام جزء واحد من الزمان هو معدوم عند الدلوك * فان قلتم بالاول فقد تركتم مذهبكم * وان قلتم بالثاني فنقول اي دلالة في الدلوك الذي هو فعل الشمس في زمان مخصوص على زمان اخر يوجد بعده من غير تعيين بل على اجزاء متجددة بتعيين بعضها سيما عند اتصال الاداء به على ما هو المذهب * فكم اقيم دليل على ما زعمتم من حيث العقل ام من حيث اللغة فاي الامرين ادعيتم كلفتم بيانه ولن تقدروا عليه * قال ثم ورود الحديث لبيان ان الصوم المأمور به في الشرع بقوله تعالى : فمن شهد منكم الشهر فليصمه * يؤدى في الشهر بعدد ايامه في الزيادة والنقصان ويبنى الامر فيه على الرؤية دون العدد الا اذا تعذر الوصول الى معرفة العدد برؤية الهلال فحينئذ تكمل العدة ثلثين يوما ابقاء لما كان على ما كان لا لبيان العلة الموجبة للصوم * وكذا قوله تعالى : اقم الصلوة لدلوك الشمس * لبيان وقت اداء الصلوة الواجبة بقوله تعالى : اقيموا الصلوة * لا لبيان السبب * ومجيء اللام للوقت كثير شائع في الشرع واللغة قال عليه السلام : المستحاضة تتوضأ لكل صلوة * اي لوقت كل صلوة وقالت الخنساء (شعر) تذكر في طلوع الشمس صخرا * واذكره لكل مغيب شمس * اي لوقت مغيبها * ويمكن ان يجاب عنه بان ورود اللام للتعليل اكثر من ورودها بمعنى الوقت وقد تأيد كونها للتعليل بتكرر الحكم عند تكرره واضافة الواجب اليه شرعا وعرفا فحملت على التعليل * وما ذكر من الترديدات وارد على تقدير كونها بمعنى الوقت ايضا لان وقت الرؤية ليس بوقت الصوم بالاجماع وكذا زمان الدلوك وهو ساعة لطيفة لم تتعين لوقت الصلوة ولا دلالة لها على الزمان الذي يوجد فيه صيرورة الظل مثلا ومثلين وكل جواب له عنها فهو جواب لنا قوله (وسبب وجوب الزكوة ملك المال الذي هو نصابه) اي نصاب وجوب الزكوة في ذلك المال مثل عشرين مثقالا في الذهب ومائتي درهم في الفضة وخمس ذود في الابل واربعين شاة في الغنم * مضاف الى المال والغنى قال عليه السلام * هاتوا ربع عشور اموالكم * وقال عليه السلام * لا صدقة الا عن ظهر غنى * والغنى لا يحصل باصل المال ما لم يبلغ مقدارا واحوال الناس في ذلك مختلفة فقدر بالنصاب في حق الكل * وينسب اليه بالاجماع فيقال زكوة المال وتتضاعف بتضاعف النصب في

المعسر تجب الصدقة على الزوج والاب ان وجدت المؤنة واذا عدمت الولاية بان كان للصغير مال حتى وجبت نفقته فيه لم تجب صدقته على الاب ايضا عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وان وجدت الولاية فان تجب الا بالامرين جميعا على ما ذكرنا فاعتبرنا المعنيين جميعا بالشرع وبدلالة من المعنى اما الشرع فلانه عليه السلام قال ادوا عمن تمونون فدل على ان المؤنة معتبرة ولانه عليه السلام ما اوجب في الصغير والمماليك الا باعتبار الولاية ايضا فدل انه لابد من اعتبار المعنيين جميعا واما المعنى فلان الاصل في الوجوب رأس الآدمي والمؤنة تتحقق في رأس غيره اذا كان في معنى رأسه اخر ما ذكرنا ثبت ذلك اي كون الرأس سببا بقوله عليه السلام ادوا عمن تمونون ومعنى بيانه ثبوت كون الرأس سببا بهذين الحرفين انكلمة عن للانتزاع اي لانفصال الشئ عن الشئ وتعديته منه يقال رميت عن القوس واخذت منه حتى كان الانفصال منه وهو بمعنى من وكذا يعدى وتجاوز منه اي واخذت الدرهم عن الحلقة اي نزعته منها في ذلك اي حرف عن وانما دخلت على احد الوجهين بالاستقراء اما ان يكون ما دخل عليه عن اسما يدل على الحكم بمعنى من السبب كما يقال ادى الزكوة عن ماله وادى الخراج عن ارضه اي بسببه ويقال عن ما نال وترب اي بسببهما او كما قوله تعالى وما فعلته عن امري اي صدر عنك فعل الخير وانما قال الولي بمحكمته اي يصدر او فكأنه عن القول عنك فيكون معناه ادوا الصدقة الواجبة الثابتة عمن تمونون او محلا يجب الحق عليه فيؤدي عنه كالدية تجب على العاقلة ثم يتحملها العاقلة عنه والاستحقاق الوجوب على العبد لانه فالمرتد وان يكون ما كان في الابتداء ولا استحقاق لانه ليس في وسعه ذلك والكافر لانها قربة وهو ليس من اهلها والفقير لانه ليس على الجراب خراج فعين ان المراد انتزاع الحكم عن سببه وان ما دخل عليه كلمة عن سبب وذكر في الاسرار في مسئلة وجوب صدقة الفطر عن عبده الكافر ان الوجوب على العبد على اصل الشافعي والمولى يتوب عنه كالنفقة لان النبي عليه السلام قال ادوا عن كل حر وعبد فثبت ان الوجوب على العبد اذ لو لم يكن كذلك لكان اداء المولى عن نفسه لا عن العبد الا ترى انه لا يقال في الزكوة ادعن الشاة وادعن العبد وانما يقال ادوا من اموالكم ونحن نقول في الجواب عنه ان الوجوب ليس على العبد لانه صار كالعدم في باب الولاية والمؤنة فلا يتحقق السبب في حقه ومعنى قوله عليه السلام ادوا عنه على سبيل المجاز فانه من حيث انه انسان مخاطب وهذه صدقة فالظاهر انها عليه كالنفقة والمولى ينوب عنه ولكن في باطن المعنى فلا وجوب عليه لانه ملحق بالبهائم فيما عليه والاجزاء التي تحتاج الى النفقة مملوكة والصدقة كذلك تجب بسبب الرأس كالنفقة فعلى اعتبار اصل الخلقة الوجوب على العبد وعلى اعتبار ما عارض على المولى فصحت العبارة بالحمل على الادارة الى المعنى الاصلي ولذلك اي ولكون الرأس سببا تضاعف وجوب صدقة الفطر بتضاعف الرؤس في وقت واحد ولو كان الوقت سببا لما تضاعف بتعدد الرأس فدل ان الرأس هو السبب دون الوقت ولكن الوقت شرط له حتى لا يعمل السبب اي لا يجب الاداء الا بعد الشرط وهو الوقت كالنصاب لا يظهر عمله في ايجاب اداء الزكوة الا بعد مضي الحول قوله (وانما نسبت الى الفطر) جواب عما قال الشافعي رحمه الله ان اضافتها الى الوقت تدل على انه سبب فقال انما نسبت الى الفطر مجازا باعتبار انه زمان الوجوب فلا يدل على كونه سببا وانما حملناها على المجاز لان الاضافة تحتمل المجاز

وانما نسبت الى الفطر مجازا والنسبة تحتمل الاستعارة فاما تضاعف الوجوب فلا يحتمل الاستعارة وبيان قوله ان الاضافة تحتمل الاستعارة ظاهر لان الشئ يضاف الى الشرط مجازا فاما تضاعف الوجوب فلا يحتمل الاستعارة لان الوجوب انما يكون بسبب او علة لا يكون بغير ذلك وهذا لا يتصور فيه الاستعارة

بل الشرط احتمال الاداء في الوقت وهو ثابت ولهذا لو اسلم في آخر يوم من رمضان بعد الزوال او قبله لم يلزمه الصوم وان ادرك جزء من الشهر لانقطاع احتمال الاداء في الوقت * وذهب القاضي الامام ابو زيد والشيخ المصنف وصدر الاسلام ابو اليسر الى ان سبب وجوب الصوم ايام شهر رمضان دون الليالي اي الجزء الاول الذي لا يتجزى من كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم فيجب صوم جميع اليوم مقارنا اياه لان الواجب في الشهر اشياء متغايرة اذ صوم كل يوم عبادة على حدة غير مرتبط بغيره لاختصاصه بشرائط وجوده وانفراده بالارتفاع عند طرؤ الناقض كالصلوات في اوقاتها بل التفرق في الصيام اكثر منه في الصلوات فان التفرق في الصلوات باعتبار ان اداء الظهر لا يجوز في وقت الفجر ويفوت بمجيء وقت العصر قبل اداء الظهر وهذا المعنى فيما نحن فيه موجود وزيادة وهي ان بين كل يومين وقتا لا يصلح للصوم لا اداء ولا قضاء لما مضى ولا نفلا واذا كان كذلك كان كل عبادة متعلقة بسبب على حدة وذلك بالطريق الذي قلنا * ولان الله تعالى اذا جعل وقتا سببا للعبادة فذلك بيان شرف ذلك الوقت لحق تلك العبادة والعبادة في الاداء دون الايجاب فانه صنع الله تعالى فلم يستقم الوقت المنافي للاداء شرعا سببا لوجوبه فعلمنا ان الاسباب هي الايام دون الليالي وهو معنى قول الشيخ الوقت متى جعل سببا كان ظرفا للاداء اي محلا له كوقت الصلوة لما جعل سببا لوجوبها كان محلا لادائها والمراد من كونه ظرفا ههنا ان الواجب يؤدي فيه لا ان الوقت يفضل عن الاداء * واما الجواب عن كلام شمس الائمة فهو ان شرف الليالي باعتبار شرعية الصوم في ايامها وكان شرفها تابعا لشرف الايام او شرفها باعتبار كونها اوقاتا لقيام رمضان وكلاهما في شرف يحصل باعتبار السببية وذلك بان يكون محلا لاداء مسببه * واما عدم سقوط الصوم عن المجنون الذي لم يفق الا في جزء من الليلة فلانه اهل للوجوب مع الجنون الا ان الشرع اسقط عنه عند تضاعف الواجبات دفعا للحرج واعتبر الحرج في حق الصوم باستغراق الجنون جميع الشهر ولم يوجد * واما جواز النية في الليل فباعتبار ان الليل جعل تابعا لليوم في حق هذا الحكم ضرورة تعذر اقتران النية باول اجزاء الصوم الذي هو شرط على ما بينا في مسئلة التبييت فاقيمت النية في الليل مقام النية المقترنة باول الصوم ولا ضرورة فيما نحن فيه والله اعلم * هذا هو الاصل احتراز عن الشرط فان الحكم قد يتعلق به وجودا ولهذا اي ولان كل يوم سبب لوجوب صومه * وقدمرت احكام هذا القسم ايضا كاحكام الصلوة في باب تقسيم المأمور به في حق الوقت قوله (وسبب وجوب صدقة الفطر) رأس يمونه اي يقوم المكلف بكفايته ويتحمل مؤنته بولايته اي بسبب ولايته عليه مثل التزويج والاجارة وغير ذلك * اذ الباء بمعنى مع * ومعنى الولاية تنفيذ القول على الغير شاء الغير او ابى * وحاصله ان الرأس بصفة المؤنة والولاية جعل سببا لصدقة الفطر عندنا وعند الشافعي رحمه الله السبب رأس يلزمه مؤنته ويعقبه كذا ذكر ابو اليسر * وذكر غيره ان السبب هو الوقت عند الشافعي بدليل اضافتها اليه يقال صدقة الفطر وبدليل تكررها بتكرر الوقت في رأس واحد * ولكنا نقول الاصل في هذا الباب رأسه والصدقة جعلت مؤنة شرعية والمؤنة الاصلية تتعلق بكونه مالك رأسه ووليه فكذا الصدقة وكذا رأس غيره يلتحق برأسه بمؤنة الرأس بسبب المالكية والولاية ليصير كرأسه كذا في الاسرار * فاذا عدمت الولاية في حق المرأة والابن الزمن البالغ

سبب وجوب صدقة الفطر على كل مسلم غني رأس يمونه بولايته عليه ثبت ذلك بقول النبي عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد وبقوله عليه السلام ادوا عمن تمونون وبيانه ان كلمة عن لانتزاع الشيء فدل على احد وجهين اما ان يكون سببا ينتزع الحكم عنه او محلا يجب الحق عليه فيؤدى عنه وبطل الثاني لاستحالة الوجوب على العبد والكافر والفقير فعلم به انه سبب ولذلك يتضاعف الوجوب بتضاعف الرؤس واما وقت الفطر فشرطه حتى لا يعمل السبب الا بهذا الشرط

[illegible] بعد [illegible] يجوز القاضي [illegible] العلم [illegible]

[illegible]

[illegible]

قولهم [illegible] فان [illegible] لان الاسلام [illegible] الصدق

[illegible] ليس بشرط القطع

قوله [illegible] وهو مختار

البعض [illegible] العلم

باخبار [illegible] العدد [illegible] هذا

الا [illegible] على الخصوم لا

لانها [illegible]

والدليل عليه [illegible] باتهم

كانوا كفرة لا يكون [illegible] موجبا للعلم حتى [illegible] صار هذا الخبر

بمنزلة ما اذا [illegible] الرسول عليه السلام [illegible] وليس [illegible] في سائر الكتب

وذلك [illegible]

فان الشيء قد يضاف الى الشيء بادنى ملابسة واضيفت الحجة الى الاسلام الذي هو شرطها فقيل حجة الاسلام ويقال بنو فلان لنواديه على سبيل المجاز فاما تضاعف الوجوب بتضاعف الرؤس فامر حقيقي لا يقبل الاستعارة لانها من اوصاف اللفظ وهذا ليس بلفظ فكان التضاعف بمنزلة الحكم في كونه دليلا على السببية فان الحكم لا يحتمل ان يتكرر بتكرر الشرط بوجه وانما يكون اى الوجوب بسبب او علة وقد ذكرنا الفرق بين السبب والعلة فلذلك جعلنا الرأس سببا والوقت شرطها فان قيل اليس يتكرر هذا الواجب بتكرر الوقت مع اتحاد السبب قلنا لم يتكرر بتكرر الوقت بل بتكرر الحاجة والمؤنة ابدا تتكرر وجوبها بتكرر الحاجة فالشرع جعل يوم الفطر وقت الحاجة فاذا جاء يوم الفطر تجددت الحاجة فتجدد الوجوب لاجله * وذكر الشيخ في شرح التقويم ان الاضافة قد تحققت الى الرأس والوقت فيجب ان يكون لكل واحد منهما حظ من الوجوب بحكم الاضافة وذلك اذا جعلنا الرأس سببا والوقت زمان الوجوب فيثبت لكل واحد منهما اتصال بالوجوب لاحدهما من حيث انه سبب وللآخر من حيث انه شرط فاما اذا جعلنا الفطر سببا فلا يبقى للرأس اتصال بالواجب لانه لا يجب على العبد والكافر شيء ليجعل الرأس شرطا باعتبار المحلية بل يجب على المولى لاجله فاذا اضيفت الى رأس العبد فاي اتصال يبقى له بالواجب فلا وجه لهذا فثبت ان الرأس سبب (فان قيل) نجعل الرأس شرطا من حيث الوجوب على المولى لا من حيث الوجوب على العبد كما جعلتم الوقت شرطا للوجوب على المولى بسبب الرأس (قلنا) حينئذ لا يتكرر بتكرر الشرط وهو الرأس وانما يتكرر بتكرر السبب وان اتحد الشرط وقد تكرر بتكرر الرأس بالاتفاق فدل ان السبب هو الرأس والوقت شرط الوجوب كوقت الحج * وكذلك وصف المؤنة يرجح الرأس في كونه سببا لان هذه الصدقة وجبت وجوب المؤن فان النبي عليه السلام اجراها مجرى المؤن في قوله ادوا عمن تمونون * اى تحملوا هذه المؤنة عمن وجب عليكم مؤنتهم والاصل في وجوب المؤن رأس يلي عليه لا الوقت فان نفقة العبيد والدواب تجب بالرأس لا بالوقت اذ الرأس هو المحتاج الى المؤنة دون الوقت وكذلك مؤنة الشيء سبب لبقائه وذلك يتصور في الرأس دون الوقت فكان الرأس سبب الوجوب كما هو سبب وجوب النفقة والفطر عن رمضان شرطه كالاقامة في حق المسافر والمراد بالفطر اليوم لا الفطر عن الصوم فانه يكون كل ليلة فيكون المراد فطرا مخصوصا وهو الفطر في وقت الصوم فانه يتصف بهما والليل لا يتصف بالصوم شرعا والفطر بناء عليه فكان اليوم وقتا له * وقد بينا معنى المؤنة منه اى من هذا الواجب في موضعه * وذكر الشيخ في نسخة من نسخ اصول الفقه التي صنفها ان الانسان يحتاج الى صيانة دينه واصلاحه كما يحتاج الى صيانة نفسه بالانفاق عليها وهذه الصدقة مؤنة شرعية وجبت لاصلاح عبادة الصوم حيث قال عليه السلام * صدقة الفطر طهرة للصائم عن اللغو والرفث * والنفقة لاصلاح البدن والعبد محتاج اليهما جميعا فهذا هو معنى المؤنة فيها * وذكر الشيخ ابو الفضل الكرماني رحمه الله في اشارات الاسرار ان السبب رأس يمونه ويلي عليه والدليل عليه قوله عليه السلام صدقة الفطر طهرة للصائمين وطعمة للمساكين فقوله طهرة اشارة الى معنى العبادة وقوله طعمة اشارة الى معنى المؤنة فكانت الصدقة مشتملة على الوصفين معنى العبادة والمؤنة تتعلق برأس يمونه ويلي عليه [illegible]

الحج البيت لانه ينسب اليه ولم يتكرر قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت واما الوقت فهو شرط الاداء بدلالة انه لا يتكرر بتكرره غير ان الاداء شرع متفرقا منقسما على امكنة وازمنة يشتمل عليها جملة وقت الحج فلم يصلح تغيير الترتيب كما لا يصلح السجود قبل الركوع فلذلك لم يجز طواف الزيارة قبل يوم النحر والوقوف قبل يوم عرفة واما الاستطاعة بالمال فشرط لا سبب لما ذكرنا انه لا ينسب اليه ولا يتكرر بتكرره ويصح الاداء دونه من الفقير الا ترى انها عبادة بدنية فلا يصلح المال سببا لها ولكنها عبادة هجرة وزيادة فكان البيت سببا لها

ومعنى الطمانينة عندهم ما يحتمل ان يتخالجه شك او يعتريه وهم قالوا ان المتواتر صار جمعا بالاحاد وخبر كل واحد منهم محتمل والاجتماع يحتمل التواطؤ وذلك كاخبار ﴿٣٦٣﴾ المجوس قصة زرادشت اللعين واخبار اليهود صلب عيسى عليه السلام وهذا قول باطل نعوذ بالله من الزيغ بعد الهدى بل المتواتر يوجب علم اليقين ضرورية بمنزلة العيان بالبصر والسمع بالاذن وضعا وتحقيقا اما الوضع فانا نجد المعرفة بآبائنا بالخبر مثل المعرفة باولادنا عيانا ونجد المعرفة بانا مولودون نشانا عن صغر مثل معرفتنا به في اولادنا ونجد المعرفة بجهة الكعبة خبرا مثل معرفتنا بجهة منازلنا سواء واما التحقيق فلان الخلق خلقوا على همم متفاوتة وطبايع متباينة لا تكاد تقع امورهم المختلفة فلما وقع الاتفاق كان ذلك لداع اليه وهو سماع او اختراع وبطل الاختراع لان تباين الاماكن وخروجهم من الاحصاء مع العدالة يقطع الاختراع فتعين الوجه الاخر

بالخبر كما علم ذلك من ولده بالعيان * وعلم ان السماء والارض كانتا قبله على هذه الصفة بالخبر كما علم انهما على هذه الصفة للحال بالعيان فمن انكر شيئا من هذه الاشياء فهو مكابر جاحد لما هو معلوم ضرورة بمنزلة من انكر العيان قوله (ومعنى الطمانينة عندهم ما يحتمل ان يتخالجه) اي يقع فيه شك او يعتريه اي يغشاه ويدخله * وهم اي غلط من وهم يهم اذا غلط وانما قيدوه بقوله عندهم لانه وان كان عندهم في انه يوجب علم طمانينة ايضا ولكنا نعني بالطمانينة اليقين ههنا لانها تطلق على اليقين ايضا لاطمينان القلب اليه قال الله تعالى اخبارا عن ابراهيم عليه السلام * ولكن ليطمئن قلبي اراد به كمال اليقين فقال معناها عندهم كذا ليتحقق الخلاف قالوا لان المتواتر صار جمعا بالاحاد وخبر كل واحد محتمل للكذب حالة الانفراد وبانضمام المحتمل الى المحتمل لا يزداد الا الاحتمال اذ لو انقطع الاحتمال ولم يجز الكذب عليهم حالة الاجتماع لانقلب الجائز ممتنعا وهو ممتنع فثبت ان الاجتماع يحتمل التواطؤ على الكذب الا ترى ان المعنى الذي لاجله لا يثبت علم اليقين حالة الانفراد وهو كون المخبر غير معصوم عن الكذب موجود حالة الاجتماع واذا جاز الكذب عليهم حالة الاجتماع انتفى اليقين عن خبرهم على ان اجتماع الجم الغفير على الاخبار بخبر واحد مع اختلافهم في الاراء وقصد الصدق والكذب غير متصور كما لا يتصور اتفاقهم على اكل طعام واحد ووقوع العلم اليقيني به مبني على تصوره لا محالة ثم اذا انتفى اليقين عنه فاما ان يثبت به ظن كما قال الفريق الاول او طمانينة كما قال الفريق الثاني وذلك اي الاجتماع على التواطؤ على الكذب مثل اخبار المجوس عن زرادشت اللعين فانه خرج في زمن ملك يسمى كشتاسب ببلخ وادعى الرسالة من اصلين قديمين وآمن به الملك واطبقت المجوس على نقل معجزاته وقد كانوا اكثر ما عددا ثم كان ذلك كذبا بيقين اذ لو كان صدقا لزم منه صحة دعواه وهي باطلة بيقين وكذلك اليهود اتفقوا على قتل عيسى عليه السلام وصلبه والنصارى وافقوهم على ذلك ونقلوا ذلك نقلا متواترا وعددهم لا يخفى كثرة ووفورا ثم قد ثبت كذبهم بالنص القاطع فثبت ان احتمال الكذب لا ينقطع بالتواتر ومع بقائه لا يثبت علم اليقين ولكن يثبت به طمانينة للقلب بمنزلة من يعلم حيوة رجل ثم يمر بداره فيسمع النوح ويرى آثار التهيؤ لغسل الميت ودفنه فيخبرونه انه قد مات فيتبدل بهذا الحادث علمه بحيوته بعلمه بموته على وجه طمانينة القلب مع احتمال ان ذلك كله حيلة منهم وتلبيس لغرض كان لاهله في ذلك فهذا مثله كذا ذكر شمس الائمة * وهذا اي القول بان التواتر يوجب علم طمانينة لا يقين قول باطل يؤدي الى الكفر فان وجود الانبياء ومعجزاتهم لا يثبت خصوصا في زماننا الا بالنقل فاذا لم يوجب المتواتر يقينا لا يثبت العلم لاحد في زماننا بنبوتهم وحقيتهم حقيقة وهذا كفر صريح * وضعا اي يوجب بوضعه وذاته العلم اليقيني من غير توقف على استدلال وتحقيقا اي يدل الدليل العقلي على انه يوجب اليقين لو رجعت الى الاستدلال * وذكر في الميزان ونوع من المعقول يدل عليه ايضا وهو ان الخبر المتواتر اما ان يكون صدقا او كذبا ولا يجوز ان يكون كذبا لانه اما ان يقع اتفاقا او للتدين او للمواضعة منهم عليه او لداع دعاهم اليه * والاول فاسد لان صدور الكذب اتفاقا من جماعة كثيرة خرجوا عن حد الاحصاء لا يتصور عادة كما لا يتصور ان يجتمعوا على مأكل واحد ومشرب واحد في زمان واحد اتفاقا * وكذا الثاني لان اجتماع مثل هذه الجماعة على الكذب تدينا

؛ والمذكور في التقويم ومتى ارتفعت الشبهة ضاهى المتصل منه بك بحاسة سمعك ؛ ولو قيل كالمعاين والمسموع لكان احسن ؛ ويحتمل انه انما ذكر لفظ المعاين لان سماع الكلام مع معاينة المتكلم والنظر الى وجهه اقرب الى الفهم من السماع دون معاينته وكان ينبغي على هذا ان يصف المتكلم بالمعاين دون الكلام الا انه جعل حركة الشفة التي تدرك بالبصر بمنزلة الكلام فيصح بهذا الطريق وصف الكلام بكونه معاينا كما صح وصفه بكونه مسموعا ؛ وما اشبه ذلك مثل اروس الجنايات واعداد الطواف والوقوف بعرفات قوله (وهذا القسم) ولما بين تفسير المتواتر وشروطه شرع في بيان حكمه فقال وهذا القسم اى المتواتر من الاخبار يوجب علم اليقين بمنزلة العيان علما ضروريا *وهو مذهب جمهور العقلاء وذهبت السمنية وهم قوم من عبدة الاصنام ؛ والبراهمة وهم قوم من منكري الرسالة بارض الهند الى ان الخبر لا يكون حجة اصلا ولا يقع العلم به بوجه لا علم يقين ولا علم طمانينة بل يوجب ظنا ؛ وذهب قوم الى ان المتواتر يوجب علم طمانينة ؛ لا علم يقين ويريدون به ان جانب الصدق يترجح فيه بحيث تطمئن اليه القلوب مثل ما يثبت بالدليل الظاهر ولكن لا ينتفي عنه توهم الكذب والغلط ؛ ولا فرق بين القولين الا من حيث ان الطمانينة اقرب الى اليقين من الظن ولهذا كان متمسك الفريقين واحدا ثم القائلون بانه يوجب اليقين اختلفوا فذهب عامتهم الى انه يوجب علما ضروريا ؛ وذهب ابو القاسم الكعبي وابو الحسين البصري من المعتزلة وابو بكر الدقاق من اصحاب الشافعي الى انه يوجب علما استدلاليا وسنبينه في آخر الباب قوله (وهذا) اى من انكر حصول العلم بالخبر اصلا رجل سفيه وهو الذي يشتغل بما ليس له عاقبة حميدة ويلحقه ضرر ذلك لم يعرف نفسه لان معرفة كونه مخلوقا من ماء مهين لا يثبت له الا بالخبر فاذا انكر كون الخبر موجبا للعلم لا يحصل له معرفة نفسه *ولا يقال لعل معرفة كونها مخلوقة من الماء حصلت بالاستدلال بالولد فانه لما عاين انه خلق من الماء عرف وجود نفسه به فلا يلزم من انكار الخبر عدم معرفة النفس * لانا نقول مآل ذلك الى الخبر ايضا فان كونه مخلوقا من الماء ليس بمحسوس ولا معقول اذ العقل لا يوجب ذلك فتبين انه ثابت بالخبر ؛ ولا دينه لان طريق معرفته الخبر والسماع ايضا خصوصا فيما يرجع الى الاحكام * ولا دنياه لان معرفة الاغذية والادوية تحصل بالخبر لان فيها ما هو مهلك ومنها ما هو نافع والعقل لا يطيق التجربة لاحتمال الهلاك وكذا معرفة الاب والام تحصيل بالخبر لان التربية والقيام بامور ه يحصل من الملتقطة وانظر كما يحصل من الابوين ثم كل احد يجد نفسه ساكنة بمعرفة هذه الاشياء وتحصل له العلم بها قطعا بالخبر بمنزلة العلم الحاصل له بالعيان والمشاهدة فكان منكره كالمنكر للمشاهدات من السوفسطائية فلا يستحق المكالمة ـ قال شمس الائمة رحمه الله لا يكون الكلام مع هذا المنكر على سبيل الاحتجاج والاستدلال وكيف يكون ذلك وما ثبت من الاستدلال بالعلم دون ما يثبت بالخبر المتواتر فانه يوجب علما ضروريا والاستدلال لا يوجب ذلك وانما الكلام معه من حيث التقرير عند العقلاء بما لا يشك هو ولا احد من الناس في انه مكابرة وجحد لما يعلم اضطرارا بمنزلة الكلام مع من يزعم انه لا حقيقة للاشياء المحسوسة *فنقول اذا رجع المرء الى نفسه علم انه مولود اضطرارا بالخبر كما علم ان ولده مولود بالمعاينة* وعلم ان ابويه كانا من جنسه بالخبر كما علم ان اولاده من جنسه بالعيان *وعلم انه كان صغيرا ثم شاب

وما اشبه ذلك وهذا القسم يوجب علم اليقين بمنزلة العيان علما ضروريا ومن الناس من انكر العلم بطريق الخبر اصلا وهذا رجل سفيه لم يعرف نفسه ولا دينه ولا دنياه ولا امه ولا اباه مثل من انكر العيان وقال قوم ان المتواتر يوجب علم طمانينة لا يقين

(بالخبر)

غير منقطع بما ذكرتم لانه لما تصور منهم الاجتماع على الصدق وصحة الوسوسة عليه السلام مع تباين اماكنهم وكثرتهم يتصور منهم الاختراع ايضا ساء اذا تصور الاختراع منهم يتصور خفاؤه وعدم ظهوره مع بعد الزمان وكثرة المعاندين والمعاندين فيهم لدعوة الطبع الى افشاء الاسرار فان الانسان يضيق صدره عن سره حتى يفشيه الى غيره ويستكتمه ثم السامع يفشيه الى غيره فيصير ظاهرا عن قريب فلو كان هذا الاختراع لظهر ذلك خصوصا عند طول المدة وكثرة الاعداء * ولهذا اى ولان تصور احتمال الخفاء منقطع * صار القرآن معجزة اى تحقق وظهر كونه معجزا لان اعجازه توقف على عجزهم عن الاتيان بمثله وقد تحقق عجزهم لانهم لو قدروا عليه لاتوا به بعد تحديهم في محافلهم بذلك ولما اشتغلوا ببذل الانفس والاموال ولو اتوا به لما خفي ذلك مع كثرة المشركين وتباعد الزمان كما لم تخف خرافات مسيلمة وهذيانات المتنبئين قاطعا احتمال الوضع اى احتمال الاختراع والتقول * وذلك اى انقطاع احتمال الاختراع بالمتعنتين اى الطالبين لمعايب الاسلام يقال جاءني فلان متعنتا اذا جاء يطلب زلتك قوله (واما اخبار زرادشت) جواب عن تمسكهم بنقل المجوس قصة زرادشت بالتواتر * والجواب عنه من وجهين احدهما ما ذكر في الكتاب ان ما نقل المجوس عنه من افعاله الخارجة عن العادة مثل عدم تضرره بوضع طست من نار على صدره ونحو ذلك من جنس فعل المشعوذين ليس له حقيقة وعدم تضرره بالنار من باب خواص الاشياء لا من باب الاعجاز فانا قد رأينا المشعوذين يلعبون بالنار من غير اضرارها بهم ومثله في ملاعبهم وشعوذتهم كثير * واما ما روى انه ادخل قوائم الفرس في بطن الفرس فبقي معلقا في الهواء ثم اخرجه فلم يوجد فيه شرط التواتر وهو استواء الطرفين والوسط لانهم رووا انه فعل ذلك في حاشية الملك وحاشيته اى صغار قومه لا في كبارهم ولا في الاسواق ومجامع الناس وقد يتصور من مثل هذا القوم التواطؤ على الكذب فلا يثبت به التواتر ولا حقيقة بدونه الا ان اى لكن ذلك الملك وهو كشتاسب لما رأى شهامته اى دهاءه ودهاءه تابعه على التزوير والاختراع وواطأه على ان يؤمن به ويجعله احدا اركان مملكته ليدعو الناس الى تعظيم الملوك وتحسين افعالهم ومراعاة حقوقهم في كل حق وباطل ويكون الملك من ورائه بالسبب يجبر الناس على الدخول في دينه وانما حمله على هذه المواطأة حاجته اليها فانه لم يكن له بيت قديم في الملك وكان الناس لا يعظمونه فاحتالوا بهذه الحيلة ثم نقلوا عنه امورا لا اصل لها ترويجا لامره وتحصيلا لمقصود الملك * وقد سمعت عن بعض الثقات انه كان للملك اخت جميلة في نهاية الحسن وقد شغف بها الملك وكان يريد ان يتزوجها ولكنه كان يمتنع من ذلك خوفا من انقلاب الرعية والملك واحترازا عن الملامة فتفرس زرادشت اللعين منه وادعى النبوة واباح نكاح المحارم فوافق ذلك رأى الملك فقبل ذلك منه وامر الناس بمتابعته ففشا امره بين الناس ونقلوا عنه امورا كلها كذب لا اصل لها * والثاني انا ان سلمنا التسليم جدلا ان ما نقل عنه من افعاله الخارجة عن العادة لم يكن كذبا لم يدل ذلك

فاما اخبار زرادشت فتخييل كله فاما ما روى انه ادخل قوائم الفرس في بطن الفرس فانهم رووا انه فعل ذلك في خاصة الملك وحاشيته وذلك آية الوضع والاختراع الا ان ذلك الملك لما رأى شهامته تابعه على التزوير والاختراع فكان العلم به لغفلة المتأمل دون صحة الدليل

طمانية على مافسره المخالف انما يقع بغفلة من المتأمل لو تأمل حق تأمله لوضح له فساد باطنه فلما اطمأن بظاهره كان

محتملا فاما امر يؤكد باطنه ظاهره ولا يزيد التأمل الا تحقيقا فلا كالداخل على قوم جلسوا للمأتم

له العلم به عن غفلة
لتأمل ولو تأمل
ق تأمله لوضح له
ق من الباطل فاما
لم المتواتر فلما يجب
ن دليل اوجب علما
مدق المخبر به
ى في الدليل لا
فلة من المتـأمل
صحابة رسول الله
لى الله عليه وسلم
رضى الله عنهم
واقوما عدولا ائمة
يحصى عددهم
لا تتفق اماكنهم
ـالت صحبتهم
اتفقت كلمتهم بعدما
رقوا شرقا وغربا
هذا يقطع الاختراع
لا تصور الخفاء مع
د الزمان ولهذا
ار القرآن معجزة
م عجزوا عن ذلك
اشتغلوا ببذل
رواح فكان
هم في نهاية البيان
لما احتمال الوضع
نا بلا شبهة اذا و
ن شبهة وضع لما
ق مع كثرة الاعداء
ختلاط اهل النفاق
الله تعالى وفيكم
عون لهم ذلك مثل

مع كون العقل صارفا عنه وداعيا الى الصدق وعدم دعوة الطبع والهوى اليه لعدم اللذة والراحة في نفس الكذب امر غير متصور عادة وكذا الثالث لان كثرتهم وتفرق اماكنهم واختلاف هممهم يمنع من المواضعة عادة وكذا الرابع لان الداعي اما الرغبة او الرهبة فانه يحتمل ان المرء يقدم على الكذب لرغبته الى الجاه والمال وانواع النفع او لخوف الاضرار على نفسه وماله واهله بالامتناع عنه ممن يأمره بذلك وهذا الداعي مما لا يتصور شموله في الجماعة العظيمة لاستغناء البعض على حشمة الامر وجاهه وماله بالكذب لكمال جاهه وكثرة امواله وكذا احتمال خوف الضرر معدوم في حق البعض لكمال قوته بنفسه واتباعه نحو السلاطين والامراء والرؤساء واذا لم يجز ان يكون كذبا تعين كونه صدقا اذ لا واسطة بين الصدق والكذب في الاخبار وكان مفيدا العلم • واعلم ان فتح باب الاستدلال في هذه المسئلة يفضي الى تطويل الكلام ويزداد ذلك اشكالات واعتراضات لا يتم المقصود الا بالجواب القاطع عنها ولا يمكن الجواب عنها الا بعد تدقيقات عظيمة ومن البين لكل عاقل ان علمه بوجود مكة ومحمد صلى الله عليه وسلم اظهر من علمه بصحة الاستدلالات المذكورة في هذه المسئلة والتمسك بالدليل الخفي مع وجود الدليل الظاهر وبناء الواضح على الخفي غير جائز فتبين ان الحق ما ذكرنا ان حصول العلم به ضروري والتشكيك والترديد في الضروريات باطل لا يستحق الجواب كذا قال بعض المحققين قوله (والطمانية على مافسره المخالف) جواب عما يقال سلمنا ان تواطؤ مثل هذا الجمع خلاف العادة ولذلك اثبتنا علم طمانية القلب ولكن لا نسلم ان توهم الاتفاق منقطع بالكلية فلبقاء هذا التوهم لا يثبت علم اليقين كما ذكرنا من حال من رأى آثار الموت في دار انسان واخبر بموته • فقال الطمانية اى الاطمينان على مافسره المخالف فانه علم يتخالجه شك او يعتريه وهم • وما مصدرية اى على تفسير المخالف انما يقع فيما يقع من الصور لغفلة من المتأمل حيث يكتفي بالظاهر ولا يتأمل في حقيقة الامر ولو تأمل في الامر حق تأمله وجد في طلب حقيقته لوضح له فساد باطنه فاما امر يؤكد باطنه ظاهره ولا يزيده التأمل الا تحقيقا اى لا يوجب طمانية على التفسير المذكور بل يوجب يقينا ثم بين نظير ما يوجب طمانية فقال كالداخل وهو متصل بقوله او ضح له فساد باطنه • جلسوا للمأتم اى المصيبة والمأتم عند العرب النساء يجتمعن في فرح او حزن والجمع المآتم وعند العامة المصيبة يقولون كنا في مأتم فلان قال ابن الانباري والصواب ان يقال في مناحة فلان كذا في الصحاح يقع له العلم اى علم الطمانية • وقوله فاما العلم بالمتواتر نظير قوله فاما امر يؤكد باطنه ظاهره لمعنى في الدليل وهو انقطاع توهم المواطأة وفي مثل هذا كلما زاد المرء تأملا ازداد يقينا فالتشكيك فيه يكون دليل نقصان العقل بمنزلة التشكيكات في حقايق الاشياء المحسوسة • ثم اشار الى المعنى الذي في الدليل بقوله وصحابة رسول الله صلى الله عليه ورضى عنهم كانوا كذا وذكروا وصافا يؤثر كل واحد في قطع توهم الكذب من العدالة وكثرة العدد واختلاف الاماكن وطول صحبة الرسول عليه السلام واتفاق الكلمة بعد الافتراق • ثم قال وهذا اى جميع ما ذكرنا يقطع الاختراع اى الانشاء والابتداء من عند انفسهم عادة • وقوله ولا تصور الخفاء مع بعد الزمان جواب شرط محذوف ان صح ذلك اى ولو تصور الاختراع منهم لا تصور خفاء اختراعهم مع بعد الزمان • ولفظ بعض الكتب ولو كان لظهر لنا خصوصا مع بعد الزمان وكانه جواب سوال يرد على قوله وهذا يقطع الاختراع بان يقال توهم التواطؤ على الكذب

الكفر بالحجة وهي المعجزة التي جرت على يد عيسى عليه السلام [illegible]
وذلك جائز استدراجا في القاء الشبه بطريق الاستدراج في حق قوم [illegible]
ليزدادوا طغيانا او مرضا الى مرضهم ولكنه لا يجوز في حق قوم [illegible]
قوم في تلك الحالة ليؤمنوا به فرفع الله الشبهة منه لا يؤدي الى [illegible]
النبوة في قوم وفي يده حجر المغناطيس ولم يعرف القوم [illegible]
ان يجذب هذا الحجر الحديد رفع الله تلك الخاصية عن ذلك الحجر [illegible]
وهي دفع شر الاعداء عن المسيح بوجه لطيف والله تعالى لطيف [illegible]
شر ابي لهب عن الرسول عليه السلام بمنعه عن رؤية الرسول [illegible]
ابو لهب اين صاحبك الذي هجاني اراد به قول الله تعالى تبت يدا ابي لهب [illegible]
محتملا للكذب متصل بقوله فرجعها الى الآحاد [illegible]
السلام قلت هذه الوجوه التي تمسك بها المخالف من قصة [illegible]
عيسى وصلبه بالمتواتر فانه ليس بتخييل ولا من خاصة [illegible]
لا يلزم من ذلك لان هذه الوجوه تمكن الشبهة في التواتر [illegible]
اصلا او فرضا لما كانت قصة [illegible] واخبار اليهود [illegible]
كانت محتملة للكذب وقد وردت نصوص قاطعة متواترة [illegible]
[illegible] النصوص الدالة على الوحدانية [illegible]
بهذه النصوص المتواترة التي لا مدخل للاحتمال فيها لان الدليل [illegible]
عليه ما هو اقوى منه كمن اخبر بهلال [illegible]
الانفراد [illegible] ثم من قال المتواتر يوجب [illegible]
ترتيب مقدمات صادقة وهو موجود فيه لان العلم [illegible]
محسوس وان المخبرين جماعة لا حامل لهم على التواطؤ على [illegible] ما كان كذلك لا يكون
كذبا فيلزم منه الصدق لعدم الواسطة وبانه لو كان ضروريا [illegible]
اعظم من جزئه وان الموجود لا يكون معدوما [illegible]
من العلم بالنبوة عند معرفة المعجزات ؛ وجه قول العامة انه لو كان استدلاليا لاختص به من يكون
من اهل الاستدلال وقد رأينا انه لا يختص بهم فان [illegible]
بعد البلوغ مع انه لا يعرف الاستدلال اصلا، وانه لو كان استدلاليا لجاز الخلاف فيه عقلا لان شأن
العلوم الاستدلالية كذلك، قال صاحب الميزان العلم بالملوك الماضية والبلدان النائية حاصل
من غير استدلال وصنع من جهة العالم به وهو حد العلم الضروري وانما اشتغل بعض اصحابنا
بالاستدلال الالزام على من ينكر الضرورة تعنتا ومكابرة وهو يعتقد العلم الاستدلالي فيقوم
عليه الحجة فان قيل لو كان هذا معلوما لما خالفنا كم قلنا من يخالف في هذا فانما يخالف لسفاهة
او خبط في عقله او عناد ولو تركنا ما علمنا ضرورة بقولكم للزمكم ترك المحسوسات بسبب

[illegible] وقلت هذه الوجوه بالتواتر [illegible] والله اعلم [illegible] منكر التواتر [illegible]

على صدق دعواه ايضا لان ظهور خلاف العادة لا يجوز على يد المتنبي اذا ادعى شيأ لا يرده العقل لانه لو جاز ذلك ادى الى اشتباه امر النبوة فاما اذا ادعى ما يدل العقل على كذبه و بطلانه فلا يبعد ان يظهر على يده خلاف العادة استدراجا كما يجوز ظهوره على يد المتأله لعدم تأديته حينئذ الى اشتباه الامر على الناس فان من ادعى ان الخمسة ثلث العشرة وظهر على يده خلاف عادة لا يدل على صدقه ولا تقبل دعواه لظهور كذبه عند جميع العقلاء ثم ان اللعين ادعى انه رسول من اصلين قديمين يزدان وآهرمن وهذا قول بين التناقض ظاهر البطلان عرف بالدلائل العقلية القطعية فساده و بطلانه فيجوز ان يظهر على يديه خلاف العادة استدراجا لظهور كذب دعواه كما يجوز ظهوره على يدي الدجال اللعين كما جاء به الاثر قوله (وكذلك) اي ومثل اخبار المجوس اخبار اليهود مرجعها الى الآحاد فان الذين دخلوا على عيسى عليه السلام و زعموا انهم قتلوه كانوا سبعة نفر اوستة واحتمال التوطؤ على الكذب فيهم ثابت * وقد روى انهم كانوا لا يعرفون المسيح بحليته وانما جعلوا لرجل جعلا فدلهم على شخص في بيت فهجموا عليه وقتلوه وزعموا انهم قتلوا عيسى واشاعوا الخبر ومثله لا يحصل التواتر * وكذلك اخبار النصارى بقتله لم تثبت بالتواتر فان خبر قتله منهم مسند الى اربعة منهم يوحنا ومتى ولوقا ومرعش وفي بعض الروايات : يوحنا ويوفنا ومتى ومارقيش ويتحقق الكذب منهم قوله (واما المصلوب) جواب عما يقال الصلب امر معاين وقد شاهده جماعة لا يتصور تواطؤهم على الكذب فقال المصلوب ينظر من بعيد ولا يتأمل فيه عادة لان الطباع تنفر عن التأمل فيه مع ان الحلية والهيئة تتغير به ايضا فيتمكن فيه الاشتباه فعرف ان التواتر لم يتحقق في صلبه كما لم يتحقق في قتله على ان العبسوية من النصارى وهم فرقة كثيرة توافقنا ان عيسى عليه السلام لم يقتل بل رفعه الله عز وجل وعليه نصارى الحبشة وفي اليهود من يقول به ايضا كذا ذكر صاحب القواطع * وقوله على انه القى على واحد من اصحاب عيسى عليه السلام شبهه جواب آخر للسؤال المقدر يعني سلمنا ان التواتر في قتل رجل ظنوه عيسى و صلبه قد وجد ولكن ذلك الرجل لم يكن عيسى وانما كان مشبها به كما بين الله تعالى بقوله : ولكن شبه لهم * وقد جاء في الخبر ان عيسى عليه السلام قال لمن كان معه من يريد منكم ان يلقي الله شبهي عليه فيقتل وله الجنة فقال رجل انا فالقى الله تعالى شبه عيسى عليه السلام فقتل الرجل ورفع عيسى عليه السلام الى السماء * ثم يرد على هذا الجواب اشكال وهو ان القول بالقاء الشبه يؤدي الى ابطال الحقائق كما قاله السوفسطائية فانه لما جاز القاء شبه عيسى على غيره جاز القاء شبه كل شيء على غيره * ويؤدي ايضا الى ان ما نقل بالتواتر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يكون موجبا للعلم لان من الجائز ان السامعين تلقوه من رجل ظنوه انه رسول الله ولم يكن بل القى شبه الرسول عليه * ويؤدي ايضا الى ان الايمان بالرسل لا يتحقق لمن يعاينهم لجواز ان يكون شبههم ملقى على غيرهم كيف والايمان بالمسيح كان واجبا عليهم في ذلك الوقت فمن القى عليه شبه المسيح كان الايمان به واجبا على زعمكم وفي هذا قول بان الله سبحانه اوجب على عباده

ـكذلك اخبار
ود مرجعها الى
حاد فانهم كانوا
ة نفر دخلوا عليه
ما المصلوب فلا
مل عادة مع تغير
ناته وعلى انه القى
واحد من اصحاب
سى عليه السلام
بهه كما قص الله
لى ولكن شبه لهم

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] شبهة [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] شبهة [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

تأمل في ابتدائه [illegible] (وبيان) ذلك [illegible] على النص

بالخبر المشهور [illegible] زيادة الرجم في حق المحصن بقوله عليه السلام والثيب بالثيب جلد مائة

ورجم بالحجارة ورجم النبي عليه السلام ماعزا وغيره والمسح على الخفين بحديث المغيرة

وغيره والتتابع في صوم كفارة اليمين بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه فصيام ثلاثة ايام

متتابعات وقد حققنا [illegible] في هذا [illegible] الزيادات [illegible] وقوله [illegible] الرواية و

[illegible] ولا المحصن [illegible] زيادة الرجم [illegible] حكم الجلد في حقه [illegible] وقوله على

[illegible] [illegible] في [illegible] [illegible] له وكذا

اطلاق قوله [illegible] جواز التفرق [illegible] وتقييده بالتتابع [illegible]

جواز التفرق [illegible] الخصوص [illegible]

الخصوص [illegible] [illegible] جميعا ثم الطائفة الثلاثة

المذكورة وان كانت متساوية في جواز الزيادة بها على الكتاب ولكنها متفاوتة في حق تضليل

جاحدها فقد قال عيسى بن ابان ان هذه الاقسام في الخبر الذي دون المتواتر ثلاثة قسم يضلل

جاحده ولا يكفر مثل خبر الرجم اتفق عليه من العصر الاول [illegible] على قوله وقسم لا يضلل

جاحده ولكن يخطأ ويخشى عليه الاثم نحو خبر المسح على الخف شبهة الاختلاف فيه في الصدر

الاول فان عائشة وابن عباس رضي الله عنهم كانا يقولان سلوا هؤلاء الذين يرون المسح هل مسح

رسول الله عليه السلام بعد سورة المائدة وقد نقل رجوعهما عن ذلك فلشبهة الاختلاف

لا يضلل جاحده ولكن يخشى عليه الاثم لان باعتبار الرجوع يثبت الاجماع وقد ثبت

الاجماع عليه في الصدر الثاني والثالث ولا يسع مخالفة الاجماع فلذلك يخشى على جاحده

لكنها من الآحاد شبهة [illegible]

[illegible] المتو[illegible] صاح[illegible] وتخرج في لانه لا يمار الاجماع شق[illegible] العلم بالتواتر لصدق في [illegible] يقينا والعلم بالمشهور لعدله عن ابتدائه وسكون الى حاله وسمي علم طمأنينة والاول علم اليقين

خلاف السوفسطائية وقولهم لا بد فيه من ترتيب المقدمات قلنا لا يلزم من ترتيبها كونها قضية
الحاصلة بها نظرية لان صورة الترتيب او التركيب ممكنة في كل ضروري حتى في اظهر
الضروريات كقولنا الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون فان يقال الكون وهو الوجود
واللاكون وهو العدم متقابلان والمتقابلان يمتنع اتصاف الشيء الواحد بهما فالشيء اما ان يكون
واما ان لا يكون واعلم ان كذلك لان امكان صورة الترتيب لا يكفي في كون العلم نظريا بل يحتاج
مع ذلك الى العلم بارتباط تلك المقدمات بالمطلوب وانها الواسطة المفضية اليه والله اعلم

(باب المشهور من الاخبار هذا الباب لبيان القسم الثاني)

من اقسام الاتصال وهو الذي فيه ضرب شبهة صورة لا معنى لانه لما كان من الآحاد في الاصل
كان في الاتصال ضرب شبهة صورة ولما تلقته الامة بالقبول مع عدالتهم وتصلبهم في الدين كان
بمنزلة المتواتر وهو اي المشهور خبر كان من الآحاد في الاصل اي في الابتداء ثم انتشر في القرن الثاني حتى
رواه جماعة لا يتصور تواطؤهم على الكذب وقيل هو ما تلقته العلماء بالقبول والاعتبار
للاشتهار في القرن الثاني والثالث ولا عبرة للاشتهار في القرون التي بعد القرون الثلاثة فان عامة
اخبار الآحاد اشتهرت في هذه القرون ولا تسمى مشهورة فلا يجوز بها الزيادة على الكتاب مثل
خبر التحية والتسمية في الوضوء وغيرهما ويسمى هذا القسم مشهورا او مستفيضا والمشهور من
شهر الشيء شهرة فاشتهر اي وضح وفلان مشهور يعني اشتهر نسبه او استفاض الخبر اي شاع وخبر مستفيض
اي منتشر من الناس واما حكمه فقد اختلف فيه فذهب بعض اصحاب الشافعي الى انه ملحق بخبر
الواحد فلا يفيد الا الظن وذهب ابو بكر الجصاص وجماعة من اصحابنا الى انه من المتواتر يثبت
به علم اليقين لكن بطريق الاستدلال لا بطريق الضرورة واليه ذهب بعض اصحاب الشافعي فقد
ذكر في القواطع خبر الواحد الذي تلقته الامة بالقبول يقطع بصدقه مثل خبر عبد الرحمن بن
عوف في اخذ الجزية وخبر ابو هريرة في تحريم نكاح المرأة على عمتها وخالتها او خبر حمل بن مالك
في الجنين وما اشبه هذه الاخبار وذهب عيسى بن ابان من اصحابنا الى انه يوجب علم طمأنينة لا علم
يقين فكان دون المتواتر وفوق خبر الواحد حتى جازت الزيادة به على كتاب الله التي هي تبدل
النسخ وان لم يجز النسخ به مطلقا وهو اختيار القاضي الامام ابي زيد والشيخين وعامة المتأخرين
قال ابو اليسر وحاصل الاختلاف راجع الى الاكفار فعند الفريق الاول يعني من اصحابنا يكفر
جاحده وعند الفريق الثاني لا يكفر ونص شمس الائمة رحمه الله على ان جاحده لا يكفر بالاتفاق
واليه اشير في الميزان ايضا وعلى هذا لا يظهر اثر الخلاف في الاحكام وجه قول الفريق الاول
من اصحابنا ان التابعين لما اجمعوا على قبوله والعمل به ثبت صدقه لانه لا يتوهم اتفاقهم على
القبول الاجماع جمعهم عليه وليس ذلك الا تعيين جانب الصدق في الرواة ولهذا سميناه
العلم الثابت به استدلاليا لا ضروريا الا انه لا يكفر جاحده لان انكاره وجحوده
لا يؤدي الى تكذيب الرسول عليه السلام لانه لم يسمع من الرسول عليه السلام عدد لا يتصور

ات المشهور)
من الاخبار)
الشيخ الامام
ي الله عنه المشهور
ان من الآحاد
الاصل ثم انتشر
ار بعده قوم لا
هم تواطؤهم على
كذب وهم القرن
اني بعد الصحابة
ي الله عنهم ومن
دهم واولئك قوم
ت ائمة لا يتهمون
سار شهادة لهم
صديقهم بمنزله
ـواتر حجة من
ـه الله تعالى حتى
ل الجصاص انه
د قسمي المتواتر
ال عيسى بن ابان
لمشهور من الاخبار
ضلل جاحده ولا
فر مثل حديث
مسح على الخفين
حديث الرجم
هو الصحيح عندنا
ن المشهور شهادة
سلف صار حجة
مل به كالمتواتر
حت الزيادة به على
تاب الله تعالى وهو
مح عندنا وذلك

ـ على جاحده المأثم ولكن يخطأ في ذلك مثل الاخبار التي اختلف فيها
كام لانه قد ظهر الاختلاف فيها في كل قرن كان لكل من ترجح عنده جانب
ـطئ صاحبه ولكن لا يؤثم في ذلك لانه صار اليه عن اجتهاد والاثم في الخطأ
عن المجتهد كذا ذكر الامام شمس الائمة رحمه الله .

﴿ باب خبر الواحد ﴾

ـو الفصل الثالث و الاتصال الذي فيه شبهة صورة ومعنى من القسم الاول وهو الاتصال
اما ثبوت الشبهة فيه صورة فلان الاتصال بالرسول عليه السلام لم يثبت قطعا، واما معنى فلان الامة
ما تلقته بالقبول * وهو كل خبر يرويه الواحد اى المخبر الواحد والاثنان اى او الاثنان : لا عبرة
للعدد فيه يعني لا يخرج عن كونه خبر واحد حكما وان كان المخبر متعددا بعد ان لم يبلغ درجة
التواتر والاشتهار ؛ ويجوز ان يكون احترازا عن قول من فرق بين خبر الاثنين والواحد
فقبل خبر الاثنين دون الواحد ، وبعضهم قبل خبر الاربعة دون ما عداها فسوى الشيخ
ـكل قوله (وهذا) اى خبر الواحد * يوجب العمل ولا يوجب العلم يقينا اى لا يوجب
علم يقين ولا علم طمانينة وهو مذهب اكثر اهل العلم وجملة الفقهاء * وذهب بعض الناس الى
ان العمل بخبر الواحد لا يجوز اصلا وهو المراد من قوله لا يوجب العمل * ثم منهم من
ابى جواز العمل به عقلا مثل الجبائي وجماعة من المتكلمين ومنهم من منعه سمعا مثل القاشاني
وابى داود والرافضة * واحتج من منع عنه سمعا بقوله تعالى ؛ ولا تقف ما ليس لك به علم ؛ اى
لا تتبع ما لا علم لك به وخبر الواحد لا يوجب العلم فلا يجوز اتباعه والعمل به بظاهر هذا النص
* قالوا ولا معنى لقول من قال ان العلم ذكر نكرة في موضع النفي فيقتضي انتفاءه اصلا وخبر
الواحد يوجب نوع علم وهو علم غالب الظن الذي سماه الله تعالى علما في قوله عز اسمه فان علمتموهن
مؤمنات ؛ فلا يتناوله النهي لانا ان سلمنا انه يفيد الظن فهو محرم الاتباع ايضا بقوله تعالى ؛ ان يتبعون
الا الظن ان الظن لا يغني من الحق شيئا * ثم اشار الشيخ الى شبهة من منع عنه عقلا بقوله وهذا اى
عدم جواز العمل ؛ لان صاحب الشرع اى من يتولى وضع الشرائع وهو الله تعالى اذ الرسول
مبلغ عنه ؛ موصوف بكمال القدرة ؛ وكان قادرا على اثبات ما شرعه باوضح دليل فاى ضرورة له
في التجاوز عن الدليل القطعي الى ما لا يفيد الا الظن كيف وانه يؤدي الى مفسدة عظيمة وهي
ان الواحد لو روى خبرا في سفك دم او استحلال بضع وربما يكذب فيظن ان السفك والاباحة
بامر الله تعالى ولا يكونان بامره فكيف يجوز الهجوم بالجهل ومن شكك في اباحة بضعه وسفك
دمه لا يجوز الهجوم بالشك فيقبح من الشارع حوالة الخلق على الجهل واقتحام الباطل
بالتوهم بل اذا امر الله تعالى بامر فليعرفنا امره لنكون على بصيرة اما ممتثلون او مخالفون
* بخلاف المعاملات فان خبر الواحد يقبل فيها بلا خلاف لان من ضروراتنا اى قبوله فيها من
باب الضرورة لانا نعجز عن اظهار كل حق لنا بطريق لا يبقى فيه شبهة فلهذا جوزنا الاعتماد
فيها على خبر الواحد ؛ وقوله وكذلك الرأى من ضروراتنا جواب عن تمسكهم بالقياس في

ـون
ـالمتواتر
ـجب العمل
ـتـ

قال
ـقف
ـلم وهذا
ـالشرع
ـف بكمال
ـضرورة
التجاوز عن دليل
ـجب علم اليقين
بخلاف المعاملات
لانها من ضروراتنا
ـكذلك الرأى
من ضروراتنا نهعا
فاستقام ان يثبت غير
ـوجب علم اليقين